
UC-NRLF
B 4 495 841



REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMP. PAUL BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

DIX-SEPTIÈME ANNÉE

XXXIV

(JUILLET A DÉCEMBRE 1892)



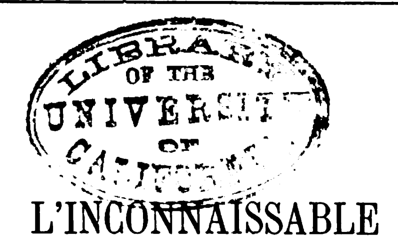
PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1892



L'INCONNAISSABLE

DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

La question qui consiste à se demander : Qu'est-ce qui est connaissable et qu'est-ce qui ne l'est pas? est aussi vieille que la philosophie. En un sens c'est la philosophie même. De tout temps le scepticisme l'a résolue en disant : *Il n'y a rien qui soit vraiment connaissable.* A cette universelle négative s'oppose comme contradictoire la particulière affirmative : *Quelque chose est connaissable.* Il faut donc, quand on philosophe, opter entre ces deux alternatives, il faut nier qu'il y ait quelque part du connaissable et être sceptique ou affirmer qu'il y a quelque part quelque chose de connaissable.

Cette seconde position comprend à son tour deux alternatives : ou l'on soutient que *tout est connaissable* et l'on aboutit au dogmatisme le plus effréné, ou l'on dit simplement et à la fois que *quelque chose est connaissable* et que *quelque chose n'est pas connaissable.* D'après cette troisième opinion qui, en dehors des sceptiques et d'un très petit nombre de dogmatiques parmi lesquels peut-être il faudrait ranger Descartes, rallie l'unanimité des philosophes, il y a donc une sphère du connaissable accessible à l'esprit humain et en même temps il y a une sphère de l'inconnaissable inaccessible à ce même esprit. Où l'unanimité cesse et où se font jour les plus graves divergences, c'est quand il s'agit de déterminer la sphère du connaissable et celle de l'inconnaissable.

Nous pouvons connaître les phénomènes et arriver à une formule approximative de leurs lois suffisante à la pratique, disent les positivistes, mais les causes et la caution de la certitude absolue des lois naturelles demeurent inconnaissables; — nous pouvons connaître les phénomènes et formuler leurs lois nécessaires, disent les criticistes, mais les substances et les causes demeurent inconnaissables; — nous pouvons connaître les phénomènes, les lois nécessaires des phénomènes, atteindre les causes et les substances, les corps, les

âmes et Dieu même, dit le dogmatisme, mais nous ne pouvons connaître adéquatement l'essence intime des êtres et Dieu en particulier ne nous est connu que par de lointaines analogies.

Ainsi à mesure qu'on passe du positivisme au criticisme et du criticisme au dogmatisme, la sphère du connaissable va s'élargissant et le domaine de l'inconnaissable diminue; mais dans chacune de ces trois philosophies on persiste à affirmer à la fois l'existence du connaissable et de l'inconnaissable. Le positivisme admet la science, mais fait profession d'ignorer si cette science est absolument certaine, il nie en outre la métaphysique; le criticisme admet la certitude de la science, mais rejette la métaphysique; la troisième opinion seule admet l'existence et la légitimité de la métaphysique.

Je voudrais rechercher quelles sont les origines de ces opinions diverses, découvrir par suite leurs postulats, et indiquer enfin avec quelque précision ce qu'une métaphysique dogmatique peut regarder comme connaissable et ce qu'elle doit désespérer de jamais connaître.

I

Et d'abord qu'est-ce que connaître? — Connaître c'est énoncer avec certitude une proposition vraie, c'est-à-dire capable de s'accorder avec toutes les autres propositions formulées par l'esprit de celui qui parle et par tous les autres esprits, capable aussi d'imposer cet accord par l'expérience ou par le raisonnement. Mais il y a connaissance complète et connaissance incomplète. La connaissance est complète quand sur un objet donné les propositions que formule l'esprit répondent à toutes les questions possibles à propos de cet objet; la connaissance est incomplète quand quelques-unes des questions possibles restent sans réponse.

Cela posé, voyons comment le positivisme est amené par ses principes mêmes à résoudre le problème du connaissable. Le positivisme professe qu'on ne peut connaître que des faits et des lois, des lois, c'est-à-dire des faits encore mais des faits qui se retrouvent constamment mêlés aux circonstances qui singularisent les faits ordinaires, par conséquent des faits généraux. Au delà de ces faits y a-t-il des causes? Le positivisme répond hardiment : Non. Et ainsi les causes pour lui ne sont pas inconnaissables, elles n'ont aucune existence. Il en est de même des substances. Les corps ne sont que des groupes de possibilités permanentes de sensations; les âmes ne sont à leur tour que des sensations associées. Les substances ne sont donc pas

inconnaissables; non plus que les causes elles n'ont aucune existence. Or, il y a une différence entre le néant et l'inconnaissable. Le néant est connu comme tel; en disant qu'il n'est pas, on en dit tout ce qu'il est possible de dire. L'inconnaissable doit être. On doit savoir de lui qu'il est, mais on ne peut en tout ou en partie dire de lui ce qu'il est. Donc au regard du positivisme qui nie les substances et les causes, ni les âmes, ni les corps, ni Dieu même ne sont inconnaissables. Ils sont au contraire parfaitement connaissables. Ils sont tenus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour rien du tout.

Mais le positivisme constate l'enchaînement des phénomènes dans l'espace et dans le temps et cet enchaînement présente aux yeux de l'observateur l'apparence de la régularité. Cette apparence devient plus forte à mesure que la science augmente de précision et d'ampleur. Cependant chaque observateur ne voit, même dans la condensation extrême où l'histoire les présente, qu'une bien faible partie de la somme des événements. Comment au delà de sa vue les phénomènes s'enchaînent-ils? Par delà l'histoire et la préhistoire, là où manquent tous les documents, quelle est la série des phénomènes dont les phénomènes que nous connaissons paraissent la suite? Et plus tard, après nous, quelle série future succédera aux phénomènes que nous constatons? L'espace et le temps s'étendent sans bornes par delà notre fugitif et mesquin horizon, comme un océan sans rivages. C'est sur les ombres de cet océan que flotte l'errante lueur de notre barque scientifique, c'est la claire vision de ces ténèbres que Littré déclarait aussi salutaire que formidable. Donc nous ne pouvons connaître que les phénomènes et les lois provisoires. Au delà des expériences que peut amasser une vie humaine nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir du passé, de l'avenir et du présent même. Notre science n'est qu'un éclair dans la nuit.

Cette doctrine est la conséquence naturelle du postulat qui se trouve à la base du positivisme. Le positivisme d'Auguste Comte est un héritier indirect de l'empirisme du XVIII[e] siècle et le positivisme de Stuart Mill est un héritier direct du sensualisme de Hume. M. Herbert Spencer souscrit au principe essentiel de l'empirisme quand il déclare que les principes sont innés dans l'individu mais acquis par la race. Or, quelle est la doctrine fondamentale de l'empirisme? C'est que toute connaissance est un résidu de l'expérience et comme, pour qui réfléchit, il n'y a expérience directe que dans la conscience et la sensation, il s'ensuit que tout empirisme admet que la connaissance ne peut se constituer que par le résidu, pour ainsi dire, mécanique de la sensation, sans qu'aucune opération active de l'intelligence s'exerce pour transformer ce résidu. D'où deux conséquences résul-

tent évidemment : 1° Toute sensation étant singulière, le résidu ne peut être que singulier, de sorte que ce résidu pourra bien servir de substitut à l'expérience passée, mais qu'il n'aura aucun droit pour fournir une garantie à l'expérience future, et par conséquent notre science ne pourra s'étendre ni dans le passé ni dans l'avenir au delà de notre expérience, ce qui rend hypothétiques pour tout l'au delà les lois que nous avons découvertes dans l'en deçà; 2° Les sensations ne donnant ni les causes, ni les substances, nous sommes amenés à nier les substances et les causes. Ainsi par le principe de l'empirisme s'expliquent et les négations absolues du positivisme et sa théorie de l'inconnaissable. Le positiviste ne peut nier la liaison du présent au passé et à l'avenir, puisque cette liaison constitue la loi fondamentale du devenir de la conscience, mais son principe lui interdit de formuler, au delà des limites de son propre devenir, une proposition quelconque sur la nature et la portée de cette liaison vis-à-vis de la masse énorme de phénomènes qu'il sent confusément devoir hors de la conscience encombrer tout l'espace et tout le temps. Il se sent donc enveloppé de mystère, baigné tout entier dans l'inconnaissable.

Bien plus, il a le sentiment, l'expérience de sa liaison avec cet inconnaissable. Chaque homme résulte de ses mystérieux ancêtres, il est en vertu des lois de la mécanique universelle en relations avec les êtres ignorés qui peuplent peut-être Saturne ou Sirius, avec les pionniers du Far-West, les bonzes de l'Inde et les lamas du Tibet. L'univers retentit sur son être et lui-même à son tour retentit sur l'univers. Il se sent dépendre mystérieusement de tout. En face de ce mystère qui l'enveloppe et dont il dépend est-il étonnant qu'il sente en son âme la terreur sacrée qu'éprouvaient jadis nos sauvages ancêtres sous l'ombre profonde des grands bois? Est-il étonnant qu'un appel monte de ses entrailles à ses lèvres pour demander au mystère un appui dans sa faiblesse, un encouragement dans ses luttes, un remède dans ses maux? Qui peut dire que cet appel ne sera pas entendu? De l'inconnaissable on peut tout dire et du mystère on est en droit de tout croire. Nul n'a le droit de reprocher à un homme de se faire du mystère qui l'entoure l'idée la plus propre à fortifier son âme et à soutenir sa vie. — Telle est, selon M. Herbert Spencer, l'origine de la religion, telle est « l'âme de vérité » que contiennent tous les cultes. Et de là il suit que la religion est naturelle à l'homme, qu'il serait insensé de vouloir interdire la libre pratique d'une croyance ou d'un culte, par conséquent que la tolérance s'impose mais que toutes les discussions religieuses sont bien inutiles, car toutes les religions sont des formes également subjectives de la religion du mystère. Pour pouvoir discuter sur la religion et

établir la prééminence d'une religion sur les autres, il faudrait pouvoir connaître en quelque chose l'objet de la religion. Or, le positivisme soutient que cet objet est inconnaissable. Si l'on peut disputer encore de la meilleure des religions, c'est en se plaçant uniquement au point de vue du profit que l'Humanité peut retirer de la propagation de certains dogmes, de la prédication de certaines idées, de la pratique de certains rites.

Je n'insiste pas plus longtemps sur ce point. On en voit aisément toute l'actualité et tout l'intérêt. Il me suffit d'avoir montré que toute la doctrine de l'inconnaissable résulte dans le positivisme du postulat empirique. Si l'empirisme est le vrai, le positivisme a raison. Mais l'empirisme est-il le vrai?

II

Aucune école ne s'est élevée avec plus de force contre les prétentions de l'empirisme que l'école critique. Kant fait reposer toute sa *Critique de la Raison pure* sur la distinction de l'*a priori* et de l'*a posteriori*. Et cependant il aboutit en dernière analyse à une doctrine de l'inconnaissable et de la religion très voisine de celle d'Auguste Comte et de M. Herbert Spencer. C'est que peut-être Kant et ceux qui l'ont suivi ont été les dupes d'un paralogisme inconscient. Ayant réfuté l'empirisme, ils ont cru par là même avoir prouvé la thèse de l'innéité. Car si la connaissance humaine n'est pas tout entière *a posteriori*, il semble bien qu'il n'y ait d'autre alternative que d'admettre en elle quelque chose d'*a priori*. Or, *a priori* signifie antérieur à l'expérience. Il doit donc y avoir dans l'esprit des idées, des lois, des principes antérieurs à l'expérience, constructeurs et régulateurs de l'expérience. D'où résulte que l'esprit n'est jamais sûr, en suivant ses propres lois, de rencontrer les lois objectives des choses et par suite que tous les objets hors de lui sont entièrement inconnaissables. C'est ce qu'il nous faut montrer avec quelque détail.

Et d'abord la philosophie critique réfute l'empirisme. Il y a dans nos pensées toute une série de représentations qui nous apparaissent avec les caractères de la nécessité et de l'universalité absolues. Chercher à les ramener à des habitudes mentales c'est les dénaturer et non pas les expliquer. Il y a dans la connaissance de l'universel et du nécessaire; or, l'expérience toujours singulière ne peut expliquer l'universel et l'expérience toujours contingente ne peut expliquer le nécessaire. Il y a donc dans la connaissance quelque chose d'irréductible à l'expérience passive. Et, par exemple, l'idée de

cause et l'idée de substance sont des idées que nous retrouvons dans toutes nos autres idées, qui s'imposent nécessairement à notre pensée, de sorte que nous ne pouvons absolument pas nous représenter un phénomène sans lui supposer une cause, sans le rapporter aussi comme attribut à une substance.

Par conséquent au lieu de nier l'existence des substances et des causes, au lieu de voir en ces noms des symboles vides qui ne couvrent que des semblants de pensées, des pseudo-idées, nous sommes forcés de penser véritablement les substances et les causes, le problème de leur existence objective et ensuite de leur nature se pose pour nous. D'autre part le mystère de l'enchaînement infini des faits, grâce à l'universalité, se réduit. Ce qu'il y a en effet d'universel et de stable dans la pensée suffit à assurer la constance des lois de la nature dans l'au delà des expériences, dans le passé, dans le présent qui nous dépasse et même dans l'avenir. La pensée ne pense qu'à la condition d'unir. Pour nous représenter le monde nous avons besoin de le penser en un seul tout et pour qu'il forme un tout il est nécessaire que les lois qui président à l'organisation de ses phénomènes soient constantes et universelles. Donc le mystère positiviste s'évanouit. Car il consistait essentiellement, nous venons de le montrer, dans l'ignorance où nous sommes de tout ce qui dans l'enchaînement des phénomènes dépasse notre expérience.

Mais à ce mystère physique la philosophie critique a substitué un mystère métaphysique peut-être plus radical. Car de ce qu'il y a dans notre pensée des représentations universelles que l'expérience est impuissante à expliquer, Kant a prétendu en conclure que ces représentations étaient l'œuvre propre de l'esprit, des cadres, des formes ou des lois *a priori* que l'esprit imposait à l'expérience. Par le fait seul de cette hypothèse, la métaphysique devenait impossible à constituer. Si, en effet, c'est en vertu d'une loi qui lui est propre que l'esprit se représente partout des substances et des causes, il est clair qu'il lui est absolument impossible de démontrer que ces représentations correspondent ou ne correspondent pas à quelque chose d'objectif. Le fameux paralogisme que Kant découvre dans les preuves de l'existence de l'âme se retrouve tout aussi bien dans n'importe quel essai de démonstration dc l'existence du monde ou de l'existence de Dieu. Car du moment que vous avez posé en principe que vous avez sur les yeux des lunettes vertes, il s'ensuit qu'essayer de prouver que ce que vous voyez est vert parce que vous le voyez vert serait vous obstiner à prendre la couleur de vos lunettes pour la couleur des objets. Mais il est de même évident que la connaissance de la couleur de vos lunettes ne peut pas vous assurer que

rien au dehors n'est de leur couleur et par conséquent vous ne pouvez dire ni que les objets sont verts ni qu'ils ne le sont pas, ni même s'ils ont une couleur quelconque. C'est ainsi que forcés par les lois de l'esprit de nous représenter les substances et les causes, nous ignorons par cela même s'il y a des substances et des causes, si nous avons une âme, s'il y a des corps, s'il existe un Dieu. A plus forte raison ne pouvons-nous rien dire de leur nature, pénétrer leur essence intime. Leur existence aussi bien que leur essence est pour notre raison un impénétrable mystère. La région métaphysique s'étend au delà de la physique comme un océan de ténèbres. C'est le domaine de l'inconnaissable, peut-être nul, peut-être infini.

Et cependant de ces ténèbres nous ne pouvons détacher nos yeux. Notre esprit anxieux s'obstine à y chercher le dernier mot des choses et le secret de sa propre destinée. Bien plus, notre activité morale ne trouve une règle et un point d'appui que dans la conviction où nous sommes que dans ces ténèbres les objets métaphysiques existent véritablement. Il nous faut un monde pour que nous puissions agir, il nous faut une âme pour pouvoir obéir librement au devoir, il nous faut une espérance, il nous faut un Dieu. Faute de pouvoir pénétrer dans l'inconnaissable à l'aide des démarches de la raison, nous y volerons sur les ailes de la foi. Impuissants à connaître, nous nous résoudrons à croire. Et nul ne pourra arguer notre foi de mensonge ou d'erreur. Notre religion réglée par notre morale vaudra ce que vaudra la pureté de nos intentions. Toute religion est bonne qui épure l'âme et fait de l'homme le serviteur du devoir.

Ici encore il est clair que toute cette théorie de l'inconnaissable, ce rejet de la métaphysique comme science est la conséquence de la théorie adoptée par Kant sur l'origine de nos connaissances. Les substances et les causes sont des idées nécessaires de l'esprit, antérieures à toute expérience objective; dès lors il est impossible d'arriver à savoir quoi que ce soit sur leur existence réelle. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Kant a cru pouvoir de la réfutation de l'empirisme immédiatement déduire la vérité de sa propre théorie. Dès lors que les idées universelles et nécessaires ne peuvent s'expliquer par l'expérience il semble bien que ces idées universelles et nécessaires doivent être en dehors et au-dessus de l'expérience, par conséquent lui être antérieures et pour cela avoir existé dans l'esprit avant toute expérience, être par conséquent des données subjectives de l'esprit, des lois d'après lesquelles l'esprit construit, ordonne, régularise, modifie la matière de ses représentations.

Kant a incontestablement raison, si, comme il le semble, sa théorie

est la contradictoire de l'empirisme. Car une thèse étant démontrée fausse, sa contradictoire est par là même démontrée vraie et il n'est pas besoin d'autre preuve. Mais il en serait tout autrement si la thèse de Kant admettait entre l'empirisme et elle une troisième alternative. Car alors la thèse *a priori* ne serait plus contradictoire de la thèse empirique, elle lui serait simplement contraire. Or, de deux contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse; il n'en est pas de même des contraires qui toutes les deux peuvent être fausses à la fois. La question se trouve donc ramenée à ces termes : la thèse de Kant est-elle contradictoire de l'empirisme ou lui est-elle simplement contraire?

Il est aisé de voir que c'est cette deuxième alternative qui est la vraie. Car que contient l'empirisme, quelle est la formule où il peut se condenser? C'est évidemment celle-ci : *Tout dans la connaissance peut s'expliquer par l'expérience.* La contradictoire de cette proposition universelle affirmative se trouve donc être la proposition particulière négative suivante : *Il y a quelque chose dans la connaissance qui ne peut pas s'expliquer par l'expérience.* Remarquons le vague et l'imprécision de cette dernière formule. Qu'est-ce qui dans la connaissance ne peut pas s'expliquer par l'expérience? C'est ce qui reste indéterminé. Sont-ce certaines idées toutes faites, toutes formées, ou seulement une certaine activité mentale indéterminée? L'ultra-expérimental qui se trouve en la connaissance est-il déterminé en idées, en formes, en principes, en lois ou demeure-t-il indéterminé? C'est ce que jusqu'à présent nous ignorons. Donc en prenant parti pour la première de ces deux alternatives Kant ajoute quelque chose à ce que lui donne la réfutation de l'empirisme. De l'indéterminé il tire indûment le déterminé. Il met dans ses conclusions beaucoup plus qu'il n'y a dans les prémisses. Nous sommes en droit de conclure que la seule preuve apportée par Kant de la vérité de son système, à savoir la réfutation de l'empirisme, n'est pas une véritable preuve, mais simplement un paralogisme. Il est vrai que cela ne suffit point à la réfutation de l'a priorisme. Nous savons qu'il n'est pas prouvé, nous ne savons pas encore s'il est faux ou s'il est vrai.

III

Mais je crois pouvoir aller plus loin et prouver la fausseté de l'a priorisme kantien. J'ai essayé de rassembler la suite des preuves qui me paraissent établir cette fausseté dans le second volume de mes *Éléments de philosophie* qui vient de paraître. Je me conten-

terai ici d'insister sur l'inintelligibilité de la thèse *a priori* et sur sa faiblesse comme hypothèse pour rendre compte des faits. On l'a bien souvent objecté à Descartes et Zabarella l'avait déjà dit aux platoniciens de son temps : Que peut être une idée innée avant la conscience? Sans doute une idée qui n'est pas idée, une pensée qui n'est pas pensée, une représentation qui n'est pas représentée. On voudrait donner une formule de l'absurde qu'on n'en trouverait pas une meilleure. Et il est évident que si l'idée est véritablement *a priori*, vraiment antérieure à l'expérience, elle doit être antérieure à la conscience, puisque l'expérience commence en l'esprit avec le devenir de la conscience. L'idée *a priori* est donc une pensée avant la pensée, car je ne crois pas qu'on veuille prétendre que la pensée peut exister en l'homme en dehors de la conscience. J'ai beau tourner et retourner en tous les sens cette proposition, essayer de la comprendre, je ne puis qu'y reconnaître un des plus remarquables échantillons du genre absurde.

Mais on m'assure que je méconnais et que je défigure Kant. Ce profond penseur ne pouvait tomber en des absurdités si grossières. Aussi n'a-t-il point parlé d'idées innées, mais de formes ou de lois *a priori*. Et ce n'est pas du tout la même chose. Car l'idée ne se peut comprendre sans la conscience, tandis que la loi ou la forme dont l'idée sera plus tard représentative se peut très bien comprendre en dehors de toute idée représentative, puisqu'elle est constitutive de l'être et que la constitution est évidemment antérieure à la représentation. Il faut être avant d'être représenté. Notre constitution mentale pourrait donc sans absurdité être regardée comme *a priori*. Il y aurait des lois d'après lesquelles nous pensons comme il y a des lois d'après lesquelles nous marchons ou nous digérons. Et ces lois mentales s'imposant aux données expérimentales construiraient avec elles l'expérience, la conscience, tout le cours intérieur de nos pensées. Ce serait ensuite par la réflexion et l'analyse que nous découvririons en nous ce qui est constitutif et le distinguerions de ce qui est accidentel. L'universalité et la nécessité seraient donc les marques auxquelles nous reconnaîtrions ce qui en nous est constitutif; les idées universelles et nécessaires seraient la représentation de nos lois mentales. Ce n'est que par métaphore et abus de mots que dans l'hypothèse criticiste on peut dire que ces idées sont innées.

Mais il est aisé de montrer que cette hypothèse renferme encore une contradiction intrinsèque. Car pour concevoir l'existence de ces lois antérieures à l'expérience, constitutives de l'esprit, il faut en même temps concevoir un sujet mental. Si l'esprit n'est rien, que seront ses lois? Et, si l'esprit est, que devient la philosophie critique? Cette âme

qu'on arrive à la fin à déclarer problématique est posée au début comme le support nécessaire des lois qui serviront ensuite à l'éliminer. Si par esprit on entend, comme le fait M. Herbert Spencer, l'organisme cérébral, de nouveau la question se pose : Le cerveau a-t-il quelque réalité, quelque permanence subsistante? S'il n'en a pas, comment ce qui n'est pas, ce qui passe, ce qui ne dure pas, peut-il avoir des lois qui le constituent? Et s'il en a, on pose comme existante au début de la théorie une substance que la théorie arrivera plus tard à faire regarder comme purement problématique. Si pour éviter ces difficultés on se déclare hardiment phénoméniste comme M. Renouvier, la loi ne peut plus dès lors être considérée comme antérieure à l'expérience que par abstraction. Son antériorité n'est plus ontologique, mais tout simplement logique, c'est-à-dire que dans la réalité la loi est contemporaine de l'expérience, se découvre par analyse dans l'expérience et dès lors les plus graves raisons que le criticisme apporte contre la métaphysique sont bien près de s'évanouir.

Car alors il n'y a plus une séparation réelle entre ce qui dans l'expérience est *a priori* et ce qui est *a posteriori*. Il y a sans doute des relations universelles et nécessaires qui se montrent dans les phénomènes, mais loin d'être obligés de dire que ces relations universelles et nécessaires n'ont aucune valeur objective il semble que nous soyions bien plutôt obligés de reconnaître qu'elles entrent pour une part nécessaire dans la constitution des objets et, par suite, que nous ayons le droit de fonder sur elles une métaphysique objective et véritablement scientifique. Je sais bien que M. Renouvier n'admet point ces conséquences. Peut-être cependant est-il permis de dire qu'elles sont contenues dans son système et lui-même, dans un récent écrit, a reconnu que les thèses favorites de la métaphysique ne rencontreraient point dans ses principes une inconciliable opposition.

Ainsi donc, de deux choses l'une, ou l'esprit a une réalité véritable, ou il n'en a pas. Dans le premier cas, les lois qui le constituent peuvent être conçues comme antérieures à l'expérience, mais comme cette conception même conduit à considérer comme problèmatique l'existence de l'esprit posée comme réelle au début de l'hypothèse, il en résulte une évidente contradiction, car c'est bien une contradiction que de déduire de l'existence réelle de l'esprit son existence problématique et de dire : L'esprit a une existence réelle et il s'en suit qu'il n'a qu'une existence problématique. Dans le second cas, si l'esprit n'a point d'existence réelle, les lois qui sont censées le constituer sont de pures abstractions; elles ne peuvent avoir aucune existence antérieure à l'expérience, l'esprit les découvre dans l'analyse de ses

conceptions phénoménales et elles ne sauraient avoir en dehors de ces conceptions aucune espèce de réalité.

C'est évidemment cette seconde hypothèse qui doit être retenue puisque la première est contradictoire. Nous sommes donc amenés à rechercher comment dans cette seconde hypothèse les notions universelles et nécessaires peuvent se constituer et quelles conséquences en résultent par rapport à l'inconnaissable.

IV

Et d'abord les notions universelles et nécessaires ne peuvent être découvertes dans cette hypothèse que par une analyse mentale. Il faut que par abstraction nous distinguions dans nos représentations ce qui s'y trouve d'universel et de nécessaire et ce qui n'est que singulier et accidentel. Les conceptions universelles et nécessaires ainsi formées, quelle sera leur valeur? Devra-t-on les considérer comme des lois idéales sans fondement réel, comme des conceptions subjectives sans aucune correspondance objective?

Mais dans l'hypothèse où nous nous trouvons placés et qui est, qu'on veuille bien le remarquer, la moins objectiviste qui puisse exister, puisque c'est l'hypothèse même du phénoménisme criticiste, deux choses seulement sont possibles : ou, fidèles à l'idéalisme, nous disons qu'il n'y a pas d'être en dehors de nos représentations et alors les lois essentielles de nos représentations auront bien toute la valeur objective qu'il est possible de leur attribuer, puisqu'étant les lois de la représentation elles seront par là même les lois de tout l'être, attendu que d'après l'idéalisme il n'y a pas d'être en dehors de la représentation. Ces lois seront donc ontologiques en même temps que logiques, elles constitueront l'objet au même titre que le sujet, la métaphysique se confondra avec la psychologie, le monde sera précisément égal au domaine de la conscience et dès lors il n'y aura plus rien qui soit inconnaissable, puisque l'être égale l'idée, que l'idée est évidemment et par définition connaissable et qu'il ne saurait rien y avoir au delà de l'idée même.

Si au contraire nous dépassons l'idéalisme, nous admettons que nos représentations représentent quelque chose, qu'elles sont dans la conscience un produit dont les facteurs doivent se trouver en dehors de la conscience. Par conséquent les lois universelles et nécessaires de nos représentations ne nous apparaîtront comme telles que parce qu'elles se trouvent impliquées dans l'existence même des objets qui ont été les premiers facteurs de ces représentations. Ces lois auront donc une valeur objective et avec leur aide nous serons en

droit de construire une métaphysique vraiment scientifique, scientifique au même titre que toutes les autres constructions de représentations auxquelles nous donnons d'ordinaire le nom de sciences.

De ces deux alternatives quelle est celle que nous devons choisir? Je dis tout de suite que ce n'est pas l'hypothèse idéaliste et voici pourquoi. C'est que l'expérience même de la conscience dément l'hypothèse idéaliste et ne peut s'accorder avec elle. L'idéalisme affirme que l'être a précisément la même sphère que l'idée ou la perception : *Esse est percipi*, mais la conscience proteste contre cette affirmation. Car de la lumière de l'idée claire elle passe par degrés aux obscurités de la perception confuse et sourde et par delà même l'indistinct et le sourd elle sent les prolongements de l'être. Alors même qu'on en viendrait, par la plus étrange violence faite à la pensée, à se persuader véritablement que le monde n'existe qu'en tant que nous nous le représentons, et que, sérieusement et non par manière de jeu, on arriverait à dire que le pont de Brooklyn, Nangasaki, les Alpes ou l'Himalaya n'existent qu'au moment où nous y pensons, il y aurait encore quelque chose en nous qui serait rebelle à l'idéalisme, ce serait la conscience, la simple conscience qui, au réveil, nous atteste que nous avons dormi et que depuis le dernier état de la conscience de la veille jusqu'au premier état du réveil notre être s'est continué dans le noir de l'entre-deux. Il y a là un fait ultime, un fait incontestable et que l'idéalisme n'explique qu'à la condition de le dénaturer au point d'arriver à le nier. Or, les théories philosophiques doivent comme toutes les autres se modeler sur les faits et non modeler les faits sur elles.

Nous nous croyons donc en droit de dépasser l'idéalisme phénoméniste — le seul logique et le seul dont nous ayons entendu parler, car un idéalisme métaphysique analogue à celui de Fichte ou de Hegel, à plus forte raison l'immatérialisme de Berkeley, ne nous occupent pas en ce moment, attendu qu'ils admettent comme nous-mêmes la valeur métaphysique des principes et les conséquences qui en résultent par rapport à la question de l'inconnaissable, — nous pouvons donc considérer les lois universelles et nécessaires de la pensée comme des lois des êtres réels, et à l'aide de ces lois construire l'édifice métaphysique.

V

Nous pouvons donc connaître les objets métaphysiques. Ni l'existence de ces objets, ni leur essence même ne nous sont absolument inconnaissables. Et d'abord nous pouvons dire que ces objets exis-

tent, nous pouvons nous démontrer l'existence des êtres. Il y a un être que nous atteignons directement, le nôtre, et tout ce qui en nous ne s'explique pas par nous doit en vertu du principe de raison s'expliquer par autre chose. Nous arrivons ainsi à distinguer en nous-mêmes un élément matériel et un élément immatériel, un corps et une âme; nous posons ensuite l'existence des autres corps et nous arrivons enfin à découvrir l'existence d'un premier être et d'une première cause. L'âme, le monde et Dieu nous sont donc connaissables au moins quant à leur existence. Les principes de notre pensée nous obligent à nous dépasser nous-mêmes et à trouver des raisons étrangères ou supérieures à nous pour nous expliquer ce qui se produit en nous. Partant de notre être, grâce au ressort fourni par les principes, nous apercevons l'existence des autres êtres.

Mais il est trop clair que nous ne connaissons ainsi que ceux des êtres extérieurs que l'expérience met en communication avec nous. Tous les autres nous sont inconnus. Je ne connais point les habitants de Neptune ou de Sirius, j'ignore les brins de lichen qui croissent sur les rocs d'Islande, je ne sais quel être animal ou humain a posé il y a deux mille ans son pied sur cette portion de terre où je pose maintenant le mien. Et d'innombrables bactéries peuplent l'atmosphère et des mondes d'êtres s'agitent dans les liquides de toute espèce et mon corps même contient en lui des vies que je ne soupçonne pas. Tous ces êtres cependant bien qu'inconnus ne sont pas inconnaissables, ils peuvent tomber dans le domaine de mon expérience. Mais peut-être y en a-t-il d'autres qui dépassent absolument nos facultés de connaître soit que, purement spirituels, ils échappent à nos sens, soit que, matériels en quelque chose, ils possèdent des propriétés qui ne rentrent pas dans les cadres de nos cinq classes de sensations.

Mais dans tous les cas nous savons qu'il y a des êtres, nous connaissons l'existence de ces êtres. Nous connaissons aussi quelque chose de leur essence, car poser une existence ne va pas sans une certaine représentation de l'essence. Ce qu'on en sait peut être très peu de chose, mais à tout le moins ce doit être suffisant pour distinguer l'être dont on pose l'existence des autres êtres déjà posés. Autrement on ne saurait pas si cette existence nouvelle ne se confond pas avec les existences déjà posées, et par conséquent on ne saurait pas si elle doit être posée. Mais peut-on connaître entièrement cette existence? Il est évident que non. Car d'abord nous ne connaissons des choses que ce par quoi elles sont en rapports avec nous, et par conséquent nous ne pouvons pas savoir si elles s'étendent au delà de ces rapports, et en outre nous ne les connaissons pas en elles-

mêmes, mais seulement indirectement et par leurs effets. Or, les effets que les êtres produisent en nous sont nos pensées et nos perceptions. Mais nos pensées et nos perceptions sont les produits d'une double activité, de celle des êtres qui les causent d'abord sans doute, mais aussi de la nôtre propre. Et par conséquent, nos pensées et nos perceptions ne sauraient être en nous l'être objectif lui-même, elles en sont seulement un effet qui a retenu quelque chose de sa cause, mais qui, ayant deux causes, notre être et l'être extérieur, ne doit être attribué que pour une part à l'être extérieur. En admettant même qu'il soit possible de faire dans la perception une sorte de départ entre ce qui en elle vient de nous et ce qui vient du dehors, il n'en serait pas moins vrai que nous ne pourrions attribuer à l'être extérieur la partie de la perception qui lui revient justement qu'à la condition de transposer les termes et d'ajouter toujours cette restriction : « autant qu'une perception de la conscience peut être attribuée à un être sans conscience ». Et je doute que les plus résolus des objectivistes aient jamais prétendu que la chaleur dans le feu est identique à la chaleur sentie dans leurs doigts ou que la douceur dans le sucre est identique à la douceur sur la langue. C'est pour cela que l'École, si prudente dans ses formules, disait volontiers : *Receptum est in recipiente per modum recipientis*, et qu'elle enseignait que l'effet ne pouvait être attribué à la cause que par une sorte d'analogie. La propriété de la cause est analogue et non pas identique à la qualité de l'effet. Nous pouvons donc connaître l'existence d'une partie des êtres extérieurs à nous, une portion de leur essence, mais la totalité de leur essence et l'intime constitution de la partie même que nous connaissons nous demeurent inconnaissables.

Il en est de même s'il s'agit de Dieu. L'existence de Dieu nous est connaissable puisque nous arrivons à la démontrer par la nécessité que le principe de causalité nous impose de remonter à une première cause, c'est-à-dire à dépasser toutes les causalités imparfaites pour arriver à la cause purement cause qui cause et n'est point causée. Et par là même que l'existence de Dieu nous est connaissable, quelque chose de son essence l'est aussi. Car pour poser Dieu il faut le distinguer des êtres autres que lui, par quelque chose qui soit de lui. Ce quelque chose est ici d'une nature particulière. C'est par une négation que nous le posons. Toutes les causes que nous offre l'expérience étant mélangées d'effet, nous concevons l'essence de la cause pure par la négation de ce mélange d'effet. La notion de Dieu est donc une notion négative des notions expérimentales. C'est par là qu'elle est transcendante et ne peut être conçue immanente. Car la totalité de l'expérience ne peut pas ne

pas enfermer ce que chaque expérience isolée enferme. Ce n'est donc que d'une façon tout à fait indirecte et détournée que nous arrivons à concevoir quelque chose de l'essence divine. Étant posée l'existence de cette cause suprême nous avons le droit de lui attribuer comme qualités les effets qu'elle a produits dans le monde, mais ici, à plus forte raison que tout à l'heure, ces effets ne doivent être attribués à leur cause qu'en vertu d'une analogie. Tout ce qu'il y a dans l'effet d'existence et de perfection doit se retrouver éminemment dans la cause, mais trop souvent les bornes et les imperfections de l'effet constituent à nos yeux quelque chose de si essentiel que l'attribution directe ne peut se faire qu'à la condition de changer en quelque chose le sens des mots. Et, par exemple, puisqu'il y a dans le monde de la conscience et de la pensée, Dieu doit posséder éminemment la réalité de tout ce qui fait la pensée et la conscience. Mais, ainsi que nous le remarquions il y a un instant, pour être dans la vérité, ce n'est pas la conscience et la pensée telles que nous lés connaissons qu'il nous faut attribuer à Dieu; nous ne pouvons les lui attribuer qu'en vertu d'une analogie qui va de l'inférieur à l'éminent, il nous faut donc épurer ces notions expérimentales, leur enlever ce qu'elles ont d'imparfait et de relatif et vraiment nous ne savons pas si nous n'avons pas fait évanouir ainsi une bonne part de ce qui constitue la conscience et la pensée. Car qu'est-ce pour nous que penser sinon poser des relations et conditionner, et qu'est-ce qu'avoir conscience, sinon rejeter hors de nous les êtres qui ne sont pas nous? Et cependant puisque la pensée et la conscience existent nous ne pouvons les refuser à Dieu. C'est pour remédier à cet inconvénient que les partisans de la théologie négative, les profonds métaphysiciens de l'Orient chrétien, les Origène et les Clément d'Alexandrie disaient qu'il ne faut pas donner à Dieu des attributs positifs, mais s'exprimer à l'aide d'une double négation, et dire non pas : Dieu pense, Dieu est conscient, mais Dieu n'est pas sans conscience, ni sans pensée.

Dans une telle métaphysique, le domaine de l'inconnaissable demeure très grand, puisque nous ne connaissons pas toutes les existences, que nous ne connaissons qu'une partie des essences et encore n'arrivons-nous à les connaître qu'en vertu d'analogies. Nous ne connaissons enfin qu'une très faible partie de l'essence divine, et encore n'arrivons-nous à la connaître que par transcendance analogique. Nous ne savons vraiment le tout de rien, le mystère nous enveloppe et nous n'arrivons même pas à nous expliquer comment un phénomène est lié à un autre phénomène. Nous constatons les événements et les lois. nous ne pouvons arriver à percer les ténè-



bres qui nous dérobent les synthèses de quelque nature qu'elles soient. Les mathématiques nous présentent le spectacle d'une lueur vive, d'une lumière éclatante et qui satisfait entièrement tout l'esprit, mais elles ne gardent leur clarté qu'à la condition de rester abstraites. Dès que nous essayons de les appliquer à l'explication des concrets, le nuage de l'inconnaissable monte et arrête nos regards. C'est que sans doute, comme le pensait Leibnitz, tout concret enveloppe en lui quelque chose d'infini que l'infirmité de notre raison analytique ne peut résoudre. De là vient que nous sommes à nous-mêmes le mystère impénétrable qui inspirait l'éloquence de Pascal. Plus nous avançons en effet, plus l'obscurité augmente avec la complexité de l'être. Le végétal est plus incompréhensible que le minéral, l'animal plus que le végétal et l'homme bien plus encore.

Et cependant nous ne désespérons pas. Les lueurs qui se projettent sur l'ombre épaisse suffisent à nous guider. Si faible que soit notre science elle a embelli, agrandi, renforcé la petitesse de notre vie. Elle tend à nous assurer l'empire de ce monde dont l'intérieur nous échappe et dont l'essence nous fuit. Le dogmatisme ne peut admettre que l'irrationnel et le méchant soient les maîtres de l'univers. Un positiviste peut se livrer aux plus grossières superstitions. Il peut soutenir que le mystère dont il dépend exige des pratiques ridicules, grossières, immorales ou cruelles même, nul ne saurait lui démontrer qu'il a tort. Rien ne prouve qu'être treize à table ne fait point mourir et que l'œil de certains hommes n'est point venimeux. Rien ne montre que l'immolation d'un enfant ou d'un homme n'a pas sur le mystère de l'entrecroisement des causes une influence assez grande pour détourner une peste ou une famine. Toutes les pratiques païennes étaient fondées sur la croyance à un inconnaissable de cette nature. On s'étonne parfois de voir des hommes illustres fort superstitieux. Il n'y a là au contraire rien d'étonnant et la superstition la plus enfantine s'allie très bien avec la logique des sciences physiques. Rien dans le déterminisme physique ne permet de regarder comme impossible une liaison entre deux phénomènes quelconques. Tout peut être lié à tout. Seule l'expérience a qualité pour décider quelles sont les liaisons réelles, et quelles sont celles qui ne le sont pas. Au delà des limites étroites où l'expérience peut s'étendre tout est possible et peut être cru.

Le kantisme admettant que le mystère est essentiellement moral ne saurait admettre que des pratiques immorales aient le don d'agréer à ce mystère. Mais il y a là une inconséquence évidente. Car si l'inconnaissable mérite vraiment ce nom, comment le kantisme peut-il affirmer que cet inconnaissable est moral? Ce n'est donc que

par un heureux illogisme que le kantisme se sauve de la superstition et de l'immoralité.

Seuls peuvent complètement rester à l'abri tous ceux qui admettent que le principe du bien, ayant mis en eux la raison et la moralité qui en est la suite, ne saurait exiger d'eux des pratiques dont la raison se moque et que la moralité réprouve. La raison restera donc en dernière analyse juge de tous leurs actes et leur religion même ne saurait s'édifier sur des bases opposées à la raison. Car si, tristes de leurs incertitudes intimes, lassés de l'effort qu'il leur faut faire pour guider dans l'ombre leurs pas errants, terrifiés de leur dépendance vis-à-vis de l'éternel mystère, ils éprouvent, comme Maine de Biran, le besoin d'un guide et d'un soutien, le peu qu'ils savent du principe premier des choses suffit à les assurer qu'il possède tout le meilleur de ce que nous appelons bonté et qu'il y a quelque part dans l'ombre et l'infini silence une force qui agit et une tendresse qui veille.

G. Fonsegrive.

LA MUSIQUE D'APRÈS HERBERT SPENCER

Qu'est-ce que la musique? Quelle est son origine? Comment s'est formé cet art complexe qui, sous sa forme élevée, lorsqu'il échappe aux indiscrétions banales de l'ignorance ou de la médiocrité, nous remue à de si grandes profondeurs? Il n'y a pas de question, en matière d'art, qui ait provoqué des théories plus diverses et plus contradictoires. Les savants, toujours avides de régner en maîtres, réclament pour eux seuls le droit d'analyser le langage des sons et le privilège de pénétrer son secret; à les entendre c'est dans l'acoustique et la physiologie que se trouve l'explication fondamentale du sujet. Les philosophes, les Allemands surtout qui, sur ce point, sont les grands assembleurs de nuages, rattachent la musique à leurs systèmes généraux sur l'ensemble des choses et la font ainsi participer au beau désordre qui règne en philosophie. Quant aux musiciens de profession, habituellement trop laconiques ou un peu sceptiques, ils donnent le spectacle du désaccord parfait. Si l'on ajoute que la partie technique de l'art musical est en ce moment à l'état révolutionnaire ; qu'entre le style de tel opéra actuel et celui d'Auber ou de Meyerbeer il y a autant de différence qu'entre celui d'un Stéphane Mallarmé ou d'un Paul Verlaine et celui de Boileau, on devra reconnaître que le chaos ne laisse rien à désirer.

Si l'on voulait cependant mettre quelque classification dans ce désordre, on pourrait dire que l'Esthétique musicale oscille entre les deux tendances extrêmes de l'esprit humain : la folie métaphysique et le matérialisme scientifique. A la question que je posais en commençant, les Grecs du temps d'Homère et de Périclès donnaient une réponse naïve et commode. Ils disaient : la musique vient des Dieux; le chant est un présent des Muses; c'est Minerve qui a inventé la flûte; c'est Apollon qui a mis entre les mains du poète la lyre des odes triomphales. Certains idéalistes modernes, les disciples de Kant, les Schilling, les Jean-Paul, les Schopenhauer, ont dit

quelque chose d'analogue, dans un langage singulièrement plus compliqué, lorsque, oubliant la diversité profonde des œuvres d'art comme la libre initiative des artistes, et prenant à rebours les croyances que met en nous le sens commun, ils ont attribué à la musique le pouvoir d'exprimer la *réalité*, — non pas celle qui est autour de nous et qui tombe sous nos sens, mais celle qui est invisible, éternelle, absolue, la seule qui existe à leurs yeux, celle des idées ou des lois nécessaires qui soutiennent la nature et à la notion desquelles peut seulement nous élever un effort supérieur de la raison. D'après ce système, la musique exprime l'âme du monde; elle nous révèle la partie la plus inaccessible de la vérité. Beethoven lui-même, dans un curieux entretien avec l'amie de Gœthe, Bettina, a prononcé les paroles suivantes qui nous ont été conservées : « La musique est une révélation plus haute que toute sagesse et que toute philosophie... Elle est le seul accès que nous ayons vers ce monde supérieur de la connaissance dont l'homme a le sentiment et où il ne peut pas pénétrer. Elle nous fait pressentir la science parfaite et divine. »

Aux antipodes de ce monde légendaire et philosophique où on se repaît quelquefois de belles chimères, se trouvent les positivistes, gens plus pratiques, mieux informés des choses d'ici-bas, moins préoccupés de l'intervention du ciel, et dont les regards se tournent plus volontiers vers l'étude des phénomènes simples, pouvant être l'objet d'une observation directe et sûre. Ils sont sensibles, comme les précédents, à tout ce que l'art musical offre de grand et de poétique, mais ils prétendent en donner la raison et en établir la genèse. Pour eux, il n'y a de mystère nulle part; entre les œuvres du génie et les œuvres rudimentaires de l'instinct, il n'y a pas de fossé, mais une transition progressive dont on peut marquer les degrés. Ce qui apparaît aux autres comme isolé, formant un monde à part, irréductible aux procédés habituels de l'analyse, ils le rattachent à des faits connus, d'une banalité vulgaire, et s'efforcent ainsi de nous donner une synthèse des diverses formes de la vie. Tel est l'esprit général de la théorie que je me propose d'examiner et qui est due au célèbre philosophe anglais H. Spencer. Vivement attaquée en Angleterre [1], très dédaignée aujourd'hui en Allemagne [2] où on la considère comme surannée, cette théorie a trouvé en France quelques sérieux partisans : M. Ch. Lévêque, qui après l'avoir exposée dans le *Journal des savants*, en déclarant que c'était « ce qu'il avait lu de plus sensé sur

1. Voy. Gurney, *Power of Sounds* (Londres, 1880), ch. XXI.
2. Voy. dans la *Musikalische Vierteljahrschrift* (1885, 3e cahier), une étude de M. Stumpf sur la *Tonpsychologie anglaise*.

l'art musical » [1], en a tiré le sujet d'une lecture solennelle devant l'aréopage des cinq classes de l'Institut [2], et M. Guyau, qui dans ses *Études d'esthétique contemporaine* appelle « définitive » la démonstration qu'elle apporte. A vrai dire, c'est une contribution fort intéressante à l'Esthétique musicale, mais ce n'est qu'une contribution. Si elle éclaire un côté du problème, il s'en faut, et de beaucoup, qu'elle le résolve tout entier. Je vais en exposer aussi clairement que possible les lignes générales; je signalerai les lacunes qu'on peut lui reprocher en se plaçant au point de vue même de son auteur, enfin j'indiquerai les objections d'ordre général qu'on peut lui faire, au moins les plus importantes.

I

Une bien simple remarque va simplifier beaucoup la question. L'orchestre moderne, qui date du XVIe siècle, n'a pas toujours eu les deux caractères qui le distinguent maintenant : la multiplicité des instruments (Wagner en a voulu plus de 100 pour sa tétralogie) et l'indépendance de l'expression à l'égard du chant. Si nous remontons au XVe siècle, nous trouvons d'abord que l'orchestre est très pauvre, et qu'en outre, il n'est pas indépendant, c'est-à-dire que son rôle se borne à suivre le chanteur et à souligner le dessin vocal. Si nous remontons plus haut, à l'époque antérieure au christianisme, nous constatons l'existence de divers instruments, mais nous ne voyons pas qu'on les ait jamais associés en vue d'un effet commun : il n'y a pas d'orchestre, il n'y en a que les matériaux isolés. Enfin, si nous nous reportons jusqu'aux origines, nous voyons qu'à une certaine époque il n'y a pas eu d'instruments et que la seule forme de la musique a été le *chant*. — Jusque-là, pas de difficulté ; tout s'enchaîne; nous comprenons parfaitement la marche progressive des choses, et si nous arrivons à expliquer comment le chant s'est formé, nous expliquerons par là et du même coup tous les développements ultérieurs dont le chant a été le point de départ et le premier modèle.

Toute musique a été *vocale* à l'origine. A ce fait historique indéniable doit se lier une observation de la plus grande importance. Le peintre, le sculpteur et l'architecte sont obligés d'emprunter à la nature extérieure les matériaux de leur travail : les couleurs, le bois, la pierre, le marbre. Le musicien, au contraire, trouve en

1. *Cahiers de 1880*, p. 413.
2. Novembre 1890.

lui-même, dans sa propre organisation, l'instrument dont il doit se servir. Mais avant d'être perfectionné par une étude plus ou moins adroite, cet instrument agit de lui-même, spontanément. En effet, avant de chanter, nous parlons pour exprimer nos idées et nos sentiments. La voix humaine, en un mot, a deux modes d'expression : l'un artistique, qui est le chant, et l'autre instinctif, qui est le langage ordinaire. C'est ici qu'intervient M. Spencer. De ces deux modes d'expression, il prétend expliquer le premier par le second. Observez, nous dit-il, le langage d'un homme quelconque lorsqu'il est ému, et vous trouverez dans ce langage, à l'état embryonnaire bien entendu, tous les éléments de la mélodie.

Faisons rapidement cette observation à laquelle on nous convie. Qu'arrive-t-il lorsqu'une émotion un peu vive nous anime? Ce n'est pas seulement notre physionomie, notre attitude et nos gestes qui se modifient; l'émotion contracte les muscles qui mettent en jeu la poitrine, le larynx et les cordes vocales; par là elle provoque dans notre voix certaines altérations qu'on peut grouper sous les titres suivants : *éclat* du son, *qualité* ou *timbre*, *hauteur*, *intervalle*, *vitesse relative des variations*.

Quand nous sommes vivement impressionnés, nous parlons plus fort que quand nous sommes absolument calmes, cela est certain. La souffrance, quand elle est modérée, peut se supporter sans mot dire; mais si elle devient extrême, elle nous arrache des cris. Un petit chagrin fait gémir un enfant; un élan de douleur lui arrache des hurlements à mettre tout le voisinage en émoi. En commençant par le silence qui accompagne l'apathie, nous trouvons que l'éclat de la voix augmente avec la force des sensations et des émotions correspondantes.

Le *timbre* ou qualité de la voix, c'est là un fait bien connu, varie aussi selon l'état psychologique. Il dépend non seulement de notre race, de notre âge, mais aussi de notre caractère général, et de nos dispositions d'esprit particulières. Il est à la parole ce que le teint est au visage, ce que le regard est à l'œil, ce que le geste est à l'attitude du corps. Lorsqu'il est doux et agréable, nous y voyons l'indice d'une nature agréable et douce; lorsqu'il est rude, métallique et dur, nous y voyons l'image de l'énergie morale, et quelquefois d'une certaine brutalité. Dans la vie courante, c'est lui qui donne à nos paroles leur vraie valeur. Il joue un rôle si important qu'il varie indéfiniment et va jusqu'à contredire le sens littéral des mots que nous employons. Quand nous adressons à quelqu'un des critiques très sévères, notre voix peut prendre un timbre qui donne à ces critiques une expression bienveillante, et inversement, l'éloge le plus délicat

peut devenir blessant si nous ne le formulons pas sur un certain ton. Il y a une manière de dire *oui* qui, au fond, veut dire : Si vous saviez comme cela m'ennuie ! et il y a une façon de dire *non* qui signifie : Je voudrais bien ! De combien de manières dit-on ce simple mot : *bonjour*? Il peut tour à tour traduire l'amitié, la froide politesse, la parfaite indifférence ou le mépris. Les comédiens le savent parfaitement et tirent de là des effets très heureux. Les observations auxquelles peut donner lieu l'étude des modifications du timbre dans le langage et de leur rapport avec le sentiment ont inspiré un amusant monologue dont on vous a peut-être régalé dans un concert ou dans quelque soirée mondaine, et où une jeune fille ne répond à tout ce qu'on lui dit que par un « oh ! Monsieur ! » reproduit avec toutes les nuances que peuvent lui donner la modestie, la surprise, le regret, la peur, le plaisir, l'amour ingénu, le reproche, l'indignation, etc....

La *hauteur* de la voix varie également avec les mêmes causes. Le langage se maintient habituellement dans les notes du médium; mais qu'une exaltation quelconque se produise en nous : aussitôt notre voix sera lancée dans le registre supérieur, ou déprimée dans le registre grave. Un sentiment de malaise qui va jusqu'à l'angoisse se soulage en cris aigus ou en gémissements tantôt très élevés, tantôt très bas. Observez le petit enfant que l'on contrarie et qui se met à pleurer; il commence sur un ton parlé, puis, à mesure que son chagrin s'accentue, il suit une gamme ascendante. D'autres fois, la passion se traduit au contraire par des notes profondes : telles les exclamations de la terreur et du remords. Au phénomène de la *hauteur* des sons est lié celui des *intervalles*. Écoutez une personne faisant un récit auquel elle ne prend pas un vif intérêt : sa voix ne parcourra pas plus de deux ou trois notes au-dessus ou au-dessous du médium, et encore ira-t-elle de l'une à l'autre par des transitions adoucies ; mais si elle arrive à un événement qui l'émeut, elle emploiera les notes les plus hautes ou les plus basses du champ vocal et elle ira de l'une à l'autre par des sauts très brusques. En prononçant, par exemple, la phrase suivante : « Ce fut le spectacle le plus *splendide* que j'aie jamais vu », la voix montera beaucoup sur le mot *splendide* parce que c'est celui qui exprime l'émotion. Autre exemple bien simple. Vous êtes dans votre cabinet, et vous appelez ainsi votre domestique : *Joseph!* c'est-à-dire que vous séparez les deux syllabes du mot par un faible intervalle ascendant. Si on ne vous répond pas, vous répétez : *Joseph!* et cette fois, comme vous êtes un peu impatient, l'intervalle qui sépare les deux syllabes est plus grand. Si le silence continue, vous répétez : *Joseph!* et l'intervalle est plus grand encore, parce que vous êtes irrité. Tout cela c'est un

commencement de chant, ce sont des éléments musicaux trouvés par l'instinct, et c'est l'émotion qui en est le principe.

Ajoutez qu'on trouve dans le langage instinctif les deux principaux moyens d'expression musicale, à savoir le *staccato* et le *lié* (par exemple nous rions sur des notes piquées; nous gémissons au contraire sur des notes soutenues); ajoutez que la passion tend presque toujours à introduire un certain rythme dans nos paroles; ajoutez encore qu'on peut observer dans le langage une sorte de *variabilité du diapason* (ainsi, dans une réunion d'amis intimes, lorsqu'arrive un visiteur de marque, les voix changent tout de suite et exécutent une modulation qui correspond au changement des idées et des sentiments); groupez tous ces faits; rappelez-vous que ce qui caractérise le chant ce sont précisément tous les phénomènes que je viens d'indiquer, à savoir l'*éclat* des sons, leur *hauteur*, les *intervalles*, le *timbre*, etc., et vous aurez, à en croire M. Spencer, l'explication de l'art musical. Chacune de ces inflexions de la voix qui nous ont paru être l'effet physiologique de la peine ou du plaisir, *est simplement, dans la musique vocale, portée à son plus haut degré.* Le chant ne fait que mettre en œuvre les signes du langage naturel de la passion. Il se borne à exagérer les formes trouvées par l'instinct. Il y a eu d'ailleurs de nombreux et lents intermédiaires, entre la parole instinctive et la parole artistique. L'émotion a produit successivement l'éloquence animée des orateurs, qui a déjà un certain caractère musical, — puis la déclamation lyrique des anciens, — puis le récitatif simple, le récitatif amplifié, — enfin, la mélodie proprement dite, — et, par analogie avec celle-ci, la musique instrumentale. Le passage de l'un à l'autre de ces degrés et surtout aux derniers a été favorisé par ce fait que les artistes sont beaucoup plus prompts que nous à s'émouvoir. Les biographes de Mozart nous le dépeignent avec un tempérament capable des plus vives affections; Beethoven, d'après diverses anecdotes, avait un caractère très passionné ; ceux qui ont connu Mendelssohn en parlent comme d'un très noble cœur, et l'on sait, par les mémoires de George Sand, l'incroyable sensibilité de Chopin.

II

Cette théorie de H. Spencer, dont je viens d'indiquer la substance, n'était rien moins que nouvelle quand elle parut. Comme on lui a attribué le mérite de l'originalité, il ne serait peut-être pas sans intérêt d'en indiquer d'abord les nombreux antécédents.

Sans systématiser leurs observations, les rhéteurs anciens, préoc-

cupés de donner de la justesse à la parole, avaient parfaitement indiqué les effets physiologiques du sentiment, comme le montrent ces témoignages de Cicéron : « A chaque émotion, la nature fait correspondre une forme particulière de la physionomie, un accent et un geste [1];... l'action du corps constituée par les sons de la voix et les gestes est une sorte d'éloquence. Il y a autant de variations dans la voix, qu'il y en a dans les divers états de l'esprit [2]. Quintilien reproduit une remarque déjà faite par les Grecs sous une forme précise, quand il dit : « Les passions violentes élèvent la voix; les passions calmes la font descendre [3]. »

C'est surtout au XVIIIe siècle, dans une multitude d'ouvrages français, allemands et anglais, qu'on trouve formulée l'idée essentielle de M. Spencer. Dans ses opuscules sur la musique, Rousseau l'avait exprimée bien des fois et en avait tiré des conséquences hardies. On lit par exemple dans l'*Essai sur l'origine des Langues* (ch. XII) : « La colère arrache des cris menaçants que la langue et le palais articulent, mais la voix de la tendresse est plus douce : c'est la glotte qui la modifie; seulement les accents en sont plus fréquents ou plus rares, les inflexions plus ou moins aiguës, selon le sentiment qui s'y joint... Il n'y eut d'abord d'autre musique que la mélodie, et d'autre mélodie que les sons variés du mot. » Dans le fragment d'un ouvrage inédit, *Du principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique* [4], on lit encore : « Le chant mélodieux et appréciable n'est qu'une imitation paisible et artificielle des accents de la voix parlante. On crie, on se plaint sans chanter, mais on chante en imitant des cris ou des plaintes [5]. » Développant les conséquences de ce principe, Rousseau en concluait que chaque peuple a la musique de sa langue, et que certains peuples ne peuvent pas avoir de musique parce que leur langue ne contient pas d'éléments musicaux. Aussi le problème musical était-il, selon lui, de faire chanter le langage

1. Omnis motus animi suum quemdam a natura habet vultum et sonum et gestum (*De Orat.*, III, 67).

2. Est actio corporis quædam eloquentia, cum constat e voce atque motu. Vocis totidem sunt mutationes quot animorum (*Orat.*, XVII). — Denys d'Halicarnasse dit qu'entre le langage du musicien et celui de l'orateur, il y a une différence de *degré*, non de *nature*.

3. Attollitur (vox) concitatis affectibus, compositis descendit (*Inst. or.*, XI, 3, 65).

4. Manuscrit de la bibliothèque de Neuchâtel reproduit par Jansen (*Rousseau als musiker*, 1884, p. 468).

5. Cf. *Emile*, liv. I : « Comme le premier état de l'homme est la misère et la faiblesse, ses premières voix sont la plainte et les pleurs »; et, dans la *Nouvelle-Héloïse*, toute la lettre XLVIII, de Saint-Preux à Julie, sur « le lien puissant et secret des passions avec les sons ».

national, comme chez les Grecs, dans une déclamation dramatique [1].

Le savant Lacépède, dans sa *Poétique de la Musique* [2], a exposé et précisé la même théorie en lui donnant toutes les pompes de l'éloquence. « La musique, écrit-il, n'a composé son langage que des cris des passions déchirantes,... c'est un langage plus énergique que le langage ordinaire. » Villoteau, qui en 1798 accompagna Napoléon en Égypte où il fit des études sur la musique orientale, a développé cette idée en deux forts volumes de plus de 1100 pages : *Recherches sur l'analogie de la musique avec les arts qui ont pour objet l'imitation du langage* (1785). Il constate tous les signes extérieurs du sentiment : inflexion de la voix, gestes, mouvements des yeux, de la bouche et de la figure, diverses attitudes du corps [3]; il va même plus loin : il croit que l'expression des sentiments dans le langage a un caractère fixe, et qu'à chaque émotion correspond un accent propre et spécial [4]. Comme M. Spencer, il établit entre le langage et la musique une suite graduée d'imitations intermédiaires qui accentuent de plus en plus les éléments musicaux de la parole [5]; comme lui enfin, il signale l'influence que la musique peut, à son tour, exercer sur le langage, et consacre un chapitre au profit que l'orateur peut retirer de l'étude de l'art musical [6]. Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac exprime la même opinion. Il constate que dans la déclamation, les sons ont à peu près les mêmes intervalles que le chant [7], ce qui lui fait dire : « nous sommes plus touchés d'un morceau bien déclamé que d'un beau récitatif. »

Quoi qu'il en soit [8], M. Spencer a le mérite d'avoir renouvelé ces

1. Voy. la *Lettre sur la musique française*.
2. 1785. Voir t. I, p. 13, 51, etc.
3. Tome I, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 29 et 30.
5. *Ibid.*, ch. VI, p. 27
6. *Ibid.*, ch. XVIII (2e partie).
7. Ch. VI.
8. Il faudrait citer, à côté des précédents, un assez grand nombre d'ouvrages allemands et anglais. Scheibe (*Abhandlung vom Ursprung und Alter der Musik*, 1754) fait venir la musique instrumentale du chant, et le chant d'un langage ému (*erregten*). Herder (dans son opuscule *Ueber den Ursprung der Sprache*), Gottsched (*Kritische Dichtkunst*), Lessing (*Laocoon*, *Supplém.*, A II, édit. allem. de Blümmer) assignent le langage comme commune origine à la poésie et à la musique. A.-W. Schlegel (*Über Silbermass und Sprache*, 1795) va jusqu'à confondre le langage et la danse dans l'art primitif, et ne distingue la voix qui chante de la voix qui parle que par une certaine suspension (*ein gewisses Schweben*) qui donne aux sons de la première leur durée et leur précision. Jacob Grimm (*Ursprung der Sprache*, 1851) appelle la musique une « idéalisation » (*ein Sublimat*) du langage, et le langage un « précipité » (*ein Niederschlag*) de la musique. Rappelons enfin qu'avant M. Spencer, on avait essayé maintes fois de noter les éléments musicaux du langage. Je citerai seulement en Angleterre : Mitford (*Essay on the harmony of language*, 1774); Stelle (*An Essay towards establishing the melody and measure*

idées en leur donnant une grande abondance de preuves et une rigueur d'exposition quasi scientifique.

Tous les faits sur lesquels il s'appuie sont rigoureusement exacts, il faut d'abord le reconnaître, et une multitude de témoignages semblent confirmer ses vues. Le langage instinctif a servi de base à la déclamation, comme l'affirme M. Legouvé, dans son *Art de la lecture* [1], en reproduisant une règle essentielle donnée par l'acteur Samson à Rachel : « quand vous avez un sentiment énergique ou tendre à exprimer dans la tragédie, traduisez d'abord les vers en langage un peu vulgaire, en langage de petite fille, afin de leur donner un accent de vérité; puis, l'accent trouvé, — *élevez-le* sans l'altérer jusqu'à la dignité tragique, en l'enveloppant dans une note harmonieuse, et vous aurez ainsi la vérité du ton avec la beauté du son. »

Comment procède le musicien pour mettre une mélodie sur un texte? Comme le comédien, il s'empare d'abord du sens des paroles, s'approprie le sentiment qu'elles contiennent et, le laissant agir sur lui, soit par l'expérience directe, soit par l'imagination, il se met à la place d'une personne qui parlerait sous l'influence de ce sentiment. Lulli avait l'habitude de lire à haute voix les vers qu'il voulait mettre en musique, et trouvait ainsi, par l'observation de soi-même, le caractère et le dessin d'une mélodie [2]. Voici un témoignage plus précieux, montrant bien que l'émotion est le principe direct du chant.

Berlioz raconte qu'un jour s'étant mis en tête de faire une cantate avec chœurs sur le petit poème de Béranger intitulé : *Le Cinq mai*, il trouva assez facilement la musique des premiers vers, mais fut

of Speech, 1775); Walker (*The melody of Speaking*, 1787). (Les deux premiers ne sont pas indiqués dans le dictionnaire musical anglais de Grove.)

Depuis 1851 ont paru en Allemagne plusieurs travaux de ce genre, dont la liste surchargerait trop cette note, et qui, d'ailleurs, ne sont pas tous également sérieux. Ainsi, M. Kiemzl (*Die Musikalische Declamation*, Leipzig, 1880) est allé jusqu'à *noter* l'expression de l'ironie dans le langage. Parmi les ouvrages récents, je citerai celui de M. Gustav Engel (*Æsthetik der Tonkunst*, Berlin, 1884) qui limite, tout en reconnaissant implicitement sa justesse, la portée de la théorie anglaise, grâce à la distinction du son et du sens des mots dans le langage : « Le langage parlé est une idéalisation du langage naturel au point de vue de la signification du mot (*Wortsinn*); le chant en est une autre au point de vue du son et de la sensation (*Empfindung*). Le chant n'est ni une création supérieure à tout progrès empirique (*eine Hyper-idealisirung*), ni un art mixte (*eine Mischkunst*), mais une idéalisation *partielle*, tout comme le langage parlé » (p. 90).

Une bibliographie du sujet a été donnée dans la *Musikalische Vierteljahrschrift* (1885, 3e cahier), par M. Stumpf, le savant professeur de Munich qui poursuit aujourd'hui de si remarquables travaux sur la *Psychologie du musicien*.

1. P. 274.

2. Voy. aussi ce que dit Saint-Saëns, *Harmonie et mélodie*, p. 259.



arrêté court par les deux derniers, les plus importants puisqu'ils sont le refrain de toutes les strophes :

Pauvre soldat, je reverrai la France;
La main d'un fils me fermera les yeux!

« Je m'obstinai en vain, dit-il, pendant plusieurs semaines, à chercher une mélodie convenable pour ce refrain; je ne trouvais toujours que des banalités sans style et sans expression. Enfin, j'y renonçai. Deux ans après, je me promenais à Rome sur une rive escarpée du Tibre qu'on nomme la *Promenade du Poussin*; m'étant trop approché du bord, la terre manqua sous mes pieds, et je tombai dans le fleuve. En tombant, l'idée que j'allais me noyer me traverse l'esprit; mais en m'apercevant, après la chute, que j'en serais quitte pour un bain de pieds, et que j'étais tout bonnement tombé dans la vase, je me mis à rire et je sortis du Tibre en chantant :

Pauvre soldat, je reverrai la France,

précisément sur la phrase si longuement et si inutilement cherchée deux ans auparavant : « Ah! m'écriai-je, voilà mon affaire! mieux vaut tard que jamais! » et la cantate s'acheva [1]. »

Bien loin de contester les faits cités par M. Spencer, on peut lui reprocher, en se mettant à son point de vue, et pour lui faire la part aussi belle que possible, d'avoir oublié tout un ordre de phénomènes très importants. Pourquoi n'a-t-il pas songé à montrer dans le langage l'origine de la musique descriptive?

La musique n'exprime pas seulement les choses de l'âme, elle donne aussi l'image des objets extérieurs : elle reproduit la rapidité, le rythme et la direction de leurs mouvements, leur grandeur ou leur petitesse, leur éclat, leur bruit, leur couleur même, dans une certaine mesure, à l'aide des différents timbres. Berlioz, dans un *Traité* classique, dit que l'art de l'Instrumentation est analogue à celui du coloris en peinture; et, certes, depuis Hændel jusqu'à l'*Esclarmonde* de M. Massenet, il ne manque pas d'exemples dans tous les genres et à tous les degrés pour montrer que la tendance à la description objective est dans le génie même de la musique. « Écoutez, dit Berlioz, en parlant du célèbre orage de la *Symphonie pastorale*, écoutez ces rafales de vent chargé de pluie, ces sourds grondements des basses, le sifflement aigu des petites flûtes qui nous annonce une horrible tempête sur le point d'éclater : l'ouragan s'approche, grossit; un immense trait chromatique, parti des hauteurs de l'instru-

1. *A travers chants*, p. 225.

mentation, vient fouiller dans les profondeurs de l'orchestre, y accroche les basses, les entraîne avec lui, et remonte en frémissant comme un tourbillon qui renverse tout sur son passage; alors les trombones éclatent, le tonnerre des timbales redouble avec violence: ce n'est plus de la pluie ou du vent, mais un cataclysme épouvantable. »

Afin de bien montrer le double pouvoir d'expression de la musique, je rappellerai un sujet traité à la fois par Schumann et Bizet : *Scènes et jeux d'enfants*. Comment les deux musiciens ont-ils procédé? Schumann, plus rêveur qu'observateur, et moins attentif au détail des choses visibles qu'aux sentiments qu'elles provoquent en nous, semble aimer la nature comme Desdémone aimait Othello et pourrait dire qu'en la regardant il n'a vu que son âme. Il réduit le plus possible la partie extérieure du sujet, et notamment dans la petite pièce intitulée *le Poète parle seul*, il s'attache à exprimer l'attendrissement paternel, quasi religieux, que lui inspire le spectacle de l'innocence paisible et heureuse. Bizet, au contraire, a fait une œuvre objective, impersonnelle et plus en dehors. Il décrit chaque jeu de l'Enfance avec un dessin, un rythme et une couleur appropriés : l'escarpolette, la toupie, le volant, saute-moutons, colin-maillard. Cette fois, ce sont bien les choses elles-mêmes que le musicien nous montre; et ainsi apparaît l'inexactitude de ce mot de V. Cousin : « la musique ne peint pas, elle touche [1] ».

1. On a nié souvent le pouvoir descriptif de la musique (voir Helmholtz, *Die Lehre d. T.*, 4e édit., p. 4 de l'Introd. et p. 54); — Hanslick écrit : *Etwas nachzumusiciren giebtes in der Natur nicht*; — cf. Hortinsky, *Das musikalisch schöne*, etc. (Leipzig, 1877, p. 32, 35 et suiv.). — En général, on est moins absolu, et on attribue à la musique le pouvoir de peindre les objets extérieurs d'une manière indirecte, en traduisant l'émotion qu'ils font naître dans l'âme humaine. « L'œuvre musicale, dit Schelling, consiste en un changement de l'objectivité en subjectivité » (*Musikal. Lexicon*, 1840, au mot *Tonmalerei*). — Mendel (*Musikal. convers.-Lex.*, 1880, *ibid.*) appelle la musique un art de l'intérieur, *Kunst der Innerlichkeit*. — « La musique, dit Bernsdorf, ne s'occupe que des *mouvements* (*Regungen*, comme dit Hanslick) qui ont été provoqués dans l'âme du compositeur » (*Neues Univ. Lexic. der Tonkunst*, 1861). — « Elle est le contraire d'Antée, dit Ambros; quand elle touche aux choses réelles, elle s'affaiblit. » — M. Weber dans ses *Illusions musicales* paraît être du même avis, et avoir peu de goût pour la « peinture sonore ». On peut voir une page de de Hartmann dans le même sens : « Le symbolisme ne peut être admis en musique et avoir une valeur esthétique que quand il se borne à la vie subjective du sentiment; il est injustifiable lorsqu'il prétend reproduire des objets... Dans ces sortes de tentatives, le beau musical perd sa valeur esthétique... La phrase musicale n'est plus qu'une étiquette, une estampille qui est rattachée arbitrairement à quelque chose d'extérieur » (*Phil. du Beau*, p. 663). — La même thèse a été soutenue avec un luxe ingénieux d'arguments par M. Charles Lévêque (*Revue philos.*, t. XVII, p. 36-65), pour qui la musique pittoresque n'a pas de ressources propres et n'acquiert de valeur que par son retour à la « vocalité », c'est-à-dire à l'expression psychologique. — Westphal (*Elementa der musik. Rythmus*, p. 7) appelle la musique un art *subjectif* du mou-

Sans insister davantage, je crois qu'il serait très facile de montrer dans le langage naturel un commencement de musique descriptive. Instinctivement, quand nous parlons, nous reproduisons avec notre voix certaines qualités des objets qui ont fait impression sur nous. Quand un paysan parle d'un orage, d'une tempête, d'un violent incendie, ses paroles prennent un rythme, une ampleur et un timbre appropriés au sujet. Écoutez un soldat raconter une bataille. Il est fort probable que le narrateur, spontanément, reproduira le sifflement des balles, le grondement lointain du canon, les cris des blessés [1], etc.

La voix humaine a un pouvoir d'imitation merveilleux; elle est capable de reproduire avec leurs nuances les plus fines les bruits du monde physique et d'éveiller ainsi dans notre imagination des tableaux très riches, des scènes complètes. Notre langage actuel est rempli de ces sortes de peintures; peut-être même n'a-t-il été à l'origine qu'une grossière harmonie imitative. Dans tous les cas, il y a toute une série de faits, unis aux précédents, dont l'observateur aurait pu tenir compte d'autant plus qu'on trouverait encore ici un intermédiaire dans l'art de la déclamation. « Oui, dit encore M. Legouvé, on ne sera jamais un grand lecteur, si on ne parvient pas à revêtir volontairement les mots de toutes les couleurs du prisme, si on ne peint pas avec la voix »; et il ajoute à propos des vers de La Fontaine sur le pauvre bûcheron *regagnant sa chaumière tout couvert de ramée* : « Rendez-moi ces nodosités du fagot par votre voix rugueuse; ayez des tons gris, des tons de fumée pour cette chaumine enfumée. Enfin c'est un Decamps qu'il faut faire, puisque La Fontaine a fait un Decamps. » Je ne sais pas s'il y a beau-

vement, analogue à l'architecture qui est l'art *subjectif* du repos. M. Sully Prudhomme (*l'Expression dans les Beaux-Arts*, p. 271) nie la musique descriptive dans le même esprit. L'esthéticien allemand Lazarus va plus loin : après avoir attribué à la musique le pouvoir d'éveiller en nous les sentiments que, dans la réalité, provoqueraient les choses elles-mêmes, il ajoute que plus *obscure* est la représentation des objets, plus énergiques et plus *précis* sont les sentiments qui l'accompagnent.

Je crois qu'il est facile de montrer l'inexactitude de ces diverses opinions; je compte le faire dans un prochain travail. Si j'ai cité plus haut quelques exemples connus, c'est pour la satisfaction immédiate du lecteur. Le pouvoir descriptif de la musique peut et doit être exposé théoriquement.

1. A propos de l'aptitude de la voix à reproduire la *direction* d'un mouvement, je rappelle qu'il y a des sons *hauts* et des sons *bas* pour la raison suivante. Il y a trois registres dans la voix humaine : le registre de *poitrine* (sons graves); le registre *palatal* (sons moyens); le registre de *tête* (sons aigus). Les sons graves sont qualifiés de sons *bas*, parce que la poitrine d'où ils sortent occupe une position inférieure; les sons aigus sont qualifiés de sons *élevés*, parce que la tête occupe une position supérieure. La situation des sons dans l'espace, si l'on peut s'exprimer ainsi, est déterminée par celle des organes qui les produisent. Dans son *Esthétique du mouvement*, M. Souriau s'est mis l'esprit à la torture pour expliquer un fait qui me paraît des plus simples.

coup de lecteurs capables de peindre avec la voix les nodosités d'un fagot, mais enfin voilà le principe. Gounod partageait l'opinion du spirituel académicien lorsqu'il comparait ainsi la langue française à la langue italienne : « Notre langue est moins riche de coloris, soit; mais elle est plus variée et plus fine de teintes; elle a moins de *rouge* sur sa palette, j'y consens; mais elle a des *violets*, des *lilas*, des *gris-perle*, des *ors pâles* que la langue italienne ne connaîtra jamais. » Nourrit disait d'un chanteur italien : « il n'est pas mauvais, mais malheureusement, il n'a que deux couleurs à sa disposition, le blanc et le noir [1]. » Il lui manquait la demi-teinte, cette demi-teinte à la Rembrandt dont Rubini faisait un si grand usage.

Il y aurait lieu aussi d'étudier dans le langage et dans la musique le rôle, et même la correspondance exacte des images, c'est-à-dire des figures qui traduisent la pensée par voie d'analogie ou de symbolisme; mais ce sont là des points qui mériteraient une étude spéciale : je me borne à les indiquer et je reviens à mon sujet. Que faut-il conclure de la doctrine que je viens d'exposer? Est-il vrai qu'elle nous apporte les éléments principaux d'une théorie de la musique?

III

Les observateurs sont des gens très instructifs, qu'il est toujours bon d'entendre, mais il est bien difficile de les suivre jusqu'au bout, parce que le plus souvent ils exagèrent l'importance des faits observés et en tirent des conclusions trop générales. Ç'a été le tort d'Helmholtz, qui, après avoir fait d'admirables découvertes dans l'analyse des sons, a compromis et rendu absolument inadmissible l'ensemble du livre où elles sont exposées, lorsqu'il a déclaré qu'il fallait proscrire toute sentimentalité de l'étude des œuvres musicales, et absorber l'esthétique dans ces découvertes. C'était l'erreur de l'antique Pythagore, qui, après avoir trouvé les rapports numériques représentant certains intervalles musicaux, prétendait tirer de cette notion je ne sais quelle théorie puérile sur la disposition des planètes dans l'univers. M. Spencer est un peu dans ce cas. Malgré l'exactitude incontestable des faits sur lesquels il s'appuie, il suffit d'avoir un peu le sens musical, pour comprendre que les conclusions de sa théorie sont inacceptables et même un peu grossières.

On peut d'abord signaler une petite erreur de raisonnement dans la

1. Voy. *Nourrit*, par Quicherat (2 vol.). Les Rhéteurs antiques, est-il besoin de le dire? avaient étudié, eux aussi, le coloris de la voix. Quintilien distingue la parole *candida* de celle qui est *fusca* (XI, 3).



démonstration du philosophe anglais. Afin de donner à ses idées une grande rigueur, M. Spencer dit ceci : « Ce qui doit faire accepter mon explication, c'est qu'il n'y en a pas d'autre possible. Comment se fait-il que certaines combinaisons de notes nous émeuvent d'une certaine façon? Il n'y a que deux causes que l'on puisse assigner à ce phénomène : il faut dire que ces notes nous émeuvent ou bien parce qu'elles ont de l'analogie avec les cris de l'émotion, ou bien parce que les sons ont eux-mêmes, comme vertu propre et indépendante du sujet humain, la propriété de nous donner du plaisir ou de la tristesse. Or cette seconde hypothèse est insoutenable, — nul ne peut dire, en effet, que tel nombre d'ondes aériennes à la seconde, suivi de tel autre, soit dans la nature des choses, une plainte ou un chant d'allégresse. — Il ne reste donc que la première opinion à laquelle on doit se ranger. »

C'est là ce que l'on appelle, en logique, le sophisme du dénombrement imparfait. Il y a une troisième hypothèse qu'on oublie; et la preuve qu'elle est raisonnable, c'est que pour quelques savants elle est une certitude, et a produit des œuvres considérables. Elle consiste à croire que la cause du pouvoir de la musique sur notre sensibilité est dans la structure particulière de notre oreille et que la musique exerce sur notre organisme une action directe, *indépendante de tout intermédiaire psychique*, si bien que l'émotion dont nous sommes saisis, en écoutant une belle symphonie, serait simplement le résultat des modifications de notre appareil nerveux [1].

Mais voici d'autres objections d'ordre purement musical.

M. Beauquier, dans sa *Philosophie de la Musique*, a fait la suivante [2] que je citerai pour mémoire : Dans toute mélodie, il y a une tonalité; or, *dans* quel ton parlons-nous? en si bémol? en ut?... Il y a là une différence qui empêche toute assimilation. — J'avoue que cette idée ne me touche pas beaucoup. La tonalité peut être considérée comme un timbre fondamental ou général donné à un groupe de sons; or, le timbre existe sous cette forme dans le langage. On peut même dire que certains changements de timbre trop brusques, dans

1. Voir — Helmholtz mis à part — une étude de G. Lechalas *Sur le mode d'action de la musique*, dans la *Revue philosophique*, t. XVII, 1884.

2. Je ne m'arrête pas à l'objection de MM. Stumpf et Gurney, niant l'identité des intervalles mélodiques et des intervalles du langage parlé. Cette objection est, je crois, très superficielle, et n'est, du reste, pas plus nouvelle que la théorie elle-même. On la trouve dans le livre de Chabanon (*Observations sur la musique et principalement sur la métaphysique de l'art*, Paris, 1779, V, p. 57), et dans Condillac (*op. cit.*, p. 337). — Quintilien marque aussi la différence de la déclamation et du chant en citant ce mot de César à un orateur : *si cantas, male cantas; si legis cantas* (I, 8).

la parole ordinaire, peuvent quelquefois nous choquer autant que des fausses notes en musique.

Une objection plus sérieuse et bien simple a été faite par M. Weber[1] : la musique, dit-il, a pour base la gamme, laquelle n'existe point dans le langage. Qu'est-ce que la gamme? C'est un système qui repose en partie sur les lois objectives du son, et en partie sur la convention. Il est à la fois indépendant de nous puisque les intervalles des sons se trouvent fixés selon des lois immuables; et il est conventionnel puisque dans cette suite indéterminée d'intervalles que nous offre la nature, nous en choisissons un certain nombre que nous disposons d'une certaine manière, parce que nous les jugeons plus conformes que les autres aux aptitudes de notre oreille et à notre goût. Ainsi tous les peuples n'ont pas adopté les mêmes gammes. La gamme n'est donc pas une sorte d'organisme fourni par l'expérience : elle est une œuvre d'art, une création du sens esthétique.

Voici maintenant des objections d'ordre plus grave. M. Spencer nous dit que pour constituer le chant, on s'est borné à *exagérer* les formes du langage instinctif. Mais qu'est-ce qu'*exagérer*? C'est fausser le caractère des choses. Il en résulte qu'attribuer pour principe à la première œuvre d'art l'exagération, et même, comme nous l'avons vu, une exagération qui va en s'exagérant elle-même de siècle en siècle, c'est dire que l'art est condamné, par son origine, à un mensonge de plus en plus grand. Dans ses *Principes de Psychologie*, M. Spencer a admis cette opinion de Kant et de Schiller, que l'art est *un jeu*. Mais du jeu uni à l'exagération peut-il sortir autre chose que la caricature? Les mélodies ainsi produites seraient à la vraie musique ce que sont à la vraie sculpture les idoles à trois têtes, à ventre énorme et à rictus démesuré que les voyageurs nous rapportent des pays sauvages. Il est bien plus juste de croire que l'art a eu pour principe le sentiment de la convenance. Au lieu de dire que le premier musicien a été un homme qui se fâchait, ou qui était en proie à une angoisse quelconque, j'aime mieux penser que c'était un être paisible et heureux, affranchi de la douleur et des servitudes matérielles, un être adroit, voulant s'amuser surtout, et moins appliqué à altérer les données de l'expérience qu'à chercher une convenance entre un objet et certains moyens d'imitation.

L'exagération ne détruit pas seulement la vérité; elle détruit aussi la beauté. Or, ce que nous demandons à la musique, avant même de chercher si elle est vraie, c'est d'être belle. De l'aveu des plus grands maîtres, la loi qui résume et remplace pour elle toutes les autres

1. Voy. *le Temps* (26 nov. 1890).

règles, c'est le charme. M. Spencer ne nous dit pas comment on est arrivé jusqu'à lui, et il est difficile à l'expérience de rendre compte d'un élément qu'elle ne contient pas. Parmi les effets physiologiques des fortes émotions, il y en a un dont on se garde bien de nous parler ou qu'on oublie : c'est la laideur. Une passion trop violente altère les traits du visage, déforme l'homme, lui enlève même sa dignité : elle en fait un objet de pitié ou d'effroi. C'est une des raisons, pour le dire en passant, qui font qu'au théâtre nous n'aimons pas qu'on nous voie pleurer. Il en est de la voix comme de la physionomie. La véritable Iphigénie, lorsqu'on l'a traînée à l'autel pour y être immolée, a dû pousser des cris discordants et très désagréables. Les Grecs avaient tellement de répugnance pour ces effets dégradants et déplaisants qu'ils en voilaient l'expression; ils *métamorphosaient* parfois les êtres créés par leur fantaisie au lieu de les abandonner à tous les désordres de la sensibilité. Ce qu'ils cherchaient, ce n'était pas l'exagération, mais la mesure, l'apaisement. Ils croyaient qu'au delà d'une limite — que le goût seul peut fixer — la vie instinctive, au lieu de trouver son couronnement dans la vie supérieure de l'art, doit retourner à la vie animale ou végétale et s'y absorber. Comment donc le musicien donne-t-il de la noblesse aux accents les plus tragiques? Pourquoi relève-t-il par l'impression du beau certaines scènes d'horreur? Et — si l'on veut que la passion n'enlaidisse pas toujours — pourquoi choisit-il dans la nature certaines expressions du sentiment à l'exclusion des autres? Ne serait-ce pas parce que son art, tout en suivant et en imitant la vie réelle, obéit à quelques autres lois qui la dominent?

Sans cela, que signifieraient les mots de génie ou même de talent? En quoi les artistes différeraient-ils des autres hommes? Tout le monde va pouvoir être musicien. Et cependant, combien de gens ont un noble cœur comme Mendelssohn, une sensibilité très irritable comme Chopin, et sont incapables, je ne dis pas de trouver, mais de comprendre une mélodie! Combien y en a-t-il qui en marchant sur la promenade du Poussin tomberaient dans le Tibre, sans y trouver une perle comme Berlioz!

*
* *

Mais l'élément le plus important de la musique, celui qui déroute les explications empiriques, c'est la *pensée musicale*. Là où il n'y a point de pensée musicale, il n'y a point de musique, mais un vain bruit indigne d'être écouté. On sait que, pour écrire, il ne suffit pas de mettre des mots l'un à la suite de l'autre; il faut que

ces mots soient coordonnés par quelque chose qui les domine, et en fasse un système logique : et ce quelque chose, c'est un jugement. Il en est de même en musique. Une suite de sons n'a aucune valeur tant que la raison, intervenant par un acte spécial, ne l'a pas ramenée à l'unité. Et de même que, dans le style littéraire, les expressions les plus élégantes, les termes les plus recherchés ne serviraient à rien si la pensée était absente, de même, les timbres les plus expressifs et les dessins mélodiques les plus brillants seraient non avenus, sans l'idée qui en établirait le lien. Ajoutons qu'inversement, dans le langage ordinaire comme dans la musique, les mots, les dessins les plus simples par eux-mêmes peuvent prendre une valeur extraordinaire par suite du jugement qui les soutient et les éclaire. Ainsi les plus belles pages de Pascal, les plus beaux vers de Corneille dans *Horace* et dans *Polyeucte*, sont faits avec des vocables dont vous et moi nous servons à chaque instant ; ainsi les plus belles phrases musicales (par exemple le début de la *Symphonie héroïque*) sont composées d'éléments dont la simplicité étonne. Ce n'est pas tout : entre la pensée que l'on trouve chez un écrivain ou celle dont tout le monde est capable, et la pensée musicale, il y a une différence essentielle : c'est que la première peut être traduite par des mots, tandis que la seconde ne peut être traduite que par des sons. Nous touchons là au point le plus important et le plus difficile de la question.

Les arts ont tous une tendance à créer, chacun dans sa sphère, une pensée spéciale, qui est le signe de leur indépendance et de leur originalité. Leur privilège est d'enrichir de nouvelles facultés l'esprit humain. Le sculpteur, l'architecte, le peintre ont déjà une manière qui n'appartient qu'à eux de se représenter les choses et d'en combiner les images. On a un exemple de Watteau peignant d'abord le fond de sa toile avant de faire le tableau; c'est évidemment une façon de procéder à laquelle nous n'aurions pas songé, qui nous paraît absurde, et qui indique un esprit assez différent du nôtre. Il semble cependant qu'il y ait là simplement une *association d'idées* d'une espèce particulière ; on ne peut pas aller jusqu'à dire que tel artiste *pense* avec des couleurs, encore moins que tel autre pense avec du marbre ou des pierres ; ces divers matériaux, tout en étant animés et transformés par la pensée, ne peuvent, à cause de leur nature, s'identifier avec elle. Les sons, au contraire, les sons impalpables, impondérables, d'une souplesse aérienne, formant une sorte de domaine mixte entre la matière qui prend une voix et le monde spirituel qui devient sensible, ont été un instrument commode pour la raison, et sont arrivés à représenter directement une pensée spéciale. Musset la compare, dans son langage exquis, à « une vierge

craintive, et d'une ombre offensée », qui « passe en gardant son voile » devant les profanes. En quoi consiste-t-elle? Il serait puéril de le demander, puisqu'elle est étrangère, par définition, à tout énoncé verbal. C'est comme si l'on demandait d'expliquer avec des mots ce qu'est une sensation de chaud ou une sensation de froid. Approchez-vous de la flamme, touchez un glaçon et vous le saurez. De même écoutez une belle phrase de Hændel, de Schumann, de Berlioz ou de Bizet en vous chantant à vous-même, intérieurement, le langage que vous parle le musicien; écoutez ensuite une de ces œuvres tapageuses et vides, une de ces fantaisies acrobatiques avec lesquelles certains virtuoses cherchent à éblouir le public, et vous verrez alors, peut-être, qu'il y a des musiciens qui pensent fortement, d'autres qui pensent médiocrement, d'autres qui ne pensent pas du tout.

A propos de ces derniers, ordinairement si prétentieux, je me suis souvent rappelé ces jolis vers du *Misanthrope*, où Molière, faisant le portrait d'Adraste, semble avoir fait celui de certains compositeurs modernes, plus agités qu'inspirés :

C'est de la tête aux pieds un homme tout mystère
Qui vous jette en passant un coup d'œil égaré
Et sans aucune affaire est toujours affairé.
Tout ce qu'il vous débite en grimaces abonde,
A force de façons il assomme le monde;
Sans cesse, il a tout bas, pour rompre l'entretien,
Un secret à vous dire, et ce secret n'est rien.
De la moindre vétille il fait une merveille,
Et jusques au bonjour, il dit tout à l'oreille.

Comme cela s'applique bien à certains ouvrages déclamatoires : Il a *un secret à vous dire*, et *ce secret n'est rien!* Vous entendez une introduction grave, qui a l'air d'être quelque chose : et ce qui sort de là, c'est une valse triviale dont on peut marquer le rythme avec le bout de sa canne!

La faculté de penser avec les sons, ignorée des musiciens primitifs, est sortie d'une longue culture du sens artistique. Elle sert aujourd'hui de critérium à l'art qui lui a donné naissance. C'est un des phénomènes les plus curieux de la vie psychologique. Sans doute, l'étude de cette pensée devrait être liée à celle des formes de la composition; elle en est cependant distincte. Elle a un contenu positif. Grâce à elle, l'œuvre de tel musicien, prise dans son ensemble, nous apparaît comme aussi riche de sens que celle d'un Shakespeare ou d'un Victor Hugo.

La genèse de cette faculté dont le secret se confond avec celui de l'esprit humain peut être ainsi établie. Primitivement, on a chanté (sur des textes profanes ou religieux); plus tard on a écarté les paroles,

mais on a retenu la mélodie, qu'on a aimée pour elle-même et qu'on a voulu embellir en l'adaptant aux instrumeuts dont la virtuosité augmentait chaque jour les ressources. Ces embellissements ont été d'abord assez naïfs et d'ordre purement empirique, si je puis dire : c'était, comme dans telle *Canzone* de Gabrieli, la répétition d'un même motif sous forme d' « écho »; c'était la variation, la « broderie » que Ph.-Em. Bach considérait encore comme une des ressources principales de l'expression musicale. Plus tard, on a combiné dans un même morceau instrumental plusieurs mélodies, d'abord en les juxtaposant, ensuite en les liant organiquement : on est arrivé ainsi à créer de petites compositions dominées par la loi de contraste et de symétrie dont les textes chantés avaient fourni auparavant les premiers modèles. — Incidemment, un même phénomène de désappropriation s'est produit pour certains airs et rythmes de danse. (C'est de là, par exemple, qu'est sorti le *Rondo*.) — Ainsi, un certain nombre de formes musicales désaffectées de leur premier objet, ont fourni les éléments d'œuvres nouvelles : la Raison se les est appropriées à cause de la nature immatérielle du son; elle les a de plus en plus éloignées de toute idée de description ou d'imitation; elle y a versé sa propre substance et en fait la base de la symphonie classique.

En somme, l'esprit musical a suivi le même processus que celui de l'homme ordinaire si on l'observe chez l'enfant : il est allé (au XVIe et au XVIIe siècle) du langage de la sensation à celui de l'abstraction. Bach peut être considéré comme marquant le terme de cette évolution. En assouplissant, en multipliant les formes du style, en montrant toutes les vertus de développement qu'elles contenaient, il les a définitivement affranchies de toute objectivité, et les a rendues capables de porter la pensée pure.

S'étonnera-t-on qu'une mélodie, dégagée de tout langage verbal, puisse exprimer une pensée? Je hasarderai le raisonnement suivant :

Prenez dans une des plus belles pages de Musset une phrase de trois ou quatre vers. Mettez-la en prose, en conservant les mêmes mots : Il est certain que la pensée n'aura plus la même valeur et la même compréhension; il manquera quelque chose au sens. Cette partie du sens qui manquera, c'est précisément celle que représentait le rythme, l'agencement des mots et leur harmonie, en un mot la musique du vers que vous avez supprimée. Or si la musique du vers — qui n'est qu'une musique rudimentaire — est capable d'exprimer un certain sens, comme on s'en aperçoit par cette petite expérience d'élimination, *à fortiori* la musique des sons, — qui est la vraie musique, — doit-elle être capable d'exprimer aussi un certain sens.

Ce n'est pas tout. — Admirons ici l'étonnante et troublante complexité de la musique! — La pensée musicale, en s'ajoutant à l'expression concrète et empirique, ne supprime pas cette dernière. Elle la conserve; elle se borne à y mêler l'intervention supérieure et ordonnatrice d'une intelligence spéciale. Désormais, l'œuvre mélodique aura un double aspect.

A mon avis, tout le secret de cet art, le principe de son merveilleux pouvoir, et en même temps la cause de tant de théories contradictoires qu'il a provoquées, c'est l'étroite union, c'est l'identité de la pensée musicale et de l'imitation ou expression du monde réel. J'exprimerai cette identité en disant que (dans les bons ouvrages, bien entendu) :

Toute pensée musicale est, EN MÊME TEMPS, *une imitation du monde extérieur ou au moins une expression du sentiment;*

Toute imitation du monde extérieur ou toute expression du sentiment, est, EN MÊME TEMPS, *une pensée musicale.*

La première de ces deux propositions est presque évidente. Le musicien a beau se recueillir en lui-même et négliger le monde qui l'entoure, il ne peut pas, quoi qu'il fasse, supprimer l'analogie des sons avec les cris du langage instinctif. De même qu'il est impossible d'imaginer un triangle dont un angle ne serait ni aigu, ni obtus, ni droit, et dont les côtés ne seraient ni égaux, ni inégaux; de même il est impossible de faire une phrase musicale où il n'y aurait ni timbre, ni hauteur, ni intensité, ni registre, ni mouvement, ni intervalles déterminés : or tous ces caractères, nous les reconnaissons bien vite; ils sont inhérents à la voix humaine et ils traduisent l'émotion. D'où il suit que, nécessairement, toute pensée musicale exprime un état de l'âme.

Quant à la seconde proposition, il conviendrait de s'y arrêter un peu plus. Dans les arts plastiques, l'imitation de la réalité se suffit à elle-même. Si un paysagiste peut arriver à reproduire un tableau champêtre en donnant aux êtres et aux objets qui sont sur sa toile la même ligne et la même tache de couleur qu'ils ont dans la nature, on ne peut rien lui demander de plus; il a fait un chef-d'œuvre, s'il a reproduit, telles quelles, toutes les sensations de la vue devant une forêt, ou un coucher de soleil. Il en est de même pour le sculpteur en ce qui concerne les formes. Supposez maintenant que le musicien, usant de ressources perfectionnées, ait reproduit aussi exactement, dans un sujet descriptif, toutes les sensations de l'ouïe. S'il s'est borné à cela, il n'a encore rien fait d'artistique. Son œuvre sera probablement très inférieure aux *imitations* qu'on peut entendre au café-concert ou au cirque. Là nous trouverons des clowns, qui

exprimeront la colère ou la joie, reproduiront avec beaucoup plus d'habileté que l'auteur de la *Symphonie pastorale*, les trilles du rossignol, le chant du coucou, les mugissements des troupeaux, « toutes les voix calmes du ciel, de la terre et des eaux ». Le vrai musicien fait davantage, tout en faisant cela. C'est peu de dire qu'il donne aux bruits de la nature le rythme et la mesure qui leur manquent; il serait absurde, en bien des cas, de dire qu'il les idéalise. Il fait de ces bruits, en les coordonnant, et par une synthèse qui lui est propre, le langage d'une pensée. Il crée une œuvre où l'observation ne fait qu'un avec l'acte de la raison qui la domine. Semblable à quelques-uns des instruments dont il se sert, il *transpose* ce que lui fournit l'expérience, et le redit d'une manière unique. L'orage de la *Symphonie* que je citais tout à l'heure a donné lieu à deux interprétations distinctes, parce qu'il a en effet un double caractère. Berlioz y voit un morceau très pittoresque; M. Weber l'admire quoiqu'il soit destiné à peindre un orage. Tous les deux ont raison, chacun à son point de vue. L'œuvre est à la fois réaliste et idéale; supprimez un de ces deux termes, elle n'existe plus. Le fracas de la foudre et les sifflements du vent sont devenus, dans le génie du compositeur, la formule d'un jugement, sans cesser de représenter le vent et la foudre, comme si dans le bruit des choses, l'artiste avait mis la musique de l'âme. Cette dualité indivisible de l'expression musicale n'a rien qui doive surprendre. La plus simple exclamation de l'homme qu a de la peine ou du plaisir n'exprime-t-elle pas à la fois une sensation et un acte de la raison qui domine cette sensation? — D'ailleurs, la difficulté que nous éprouvons à expliquer un fait ne saurait nous empêcher de le constater.

On n'a encore vu que des ombres, et non l'art musical lui-même, si on ne sent pas que son originalité consiste précisément à associer ce qui nous paraît incompatible. Toute musique contient une vérité double; elle est le point de rencontre du monde des sens et du monde de la raison fondus en une unité qui est l'œuvre d'art, comme l'homme est la combinaison d'une âme et d'un corps fondus en une unité réelle qui est la vie. Elle est ce qu'un Allemand appelle l'*unisson* (der Einklang) de l'esprit et de la nature. On pourrait lui appliquer ce mot de Kant : « Le sensible et le suprasensible ne sont qu'une même chose vue de deux côtés différents. » Elle vient de l'observation directe; elle vient aussi des régions lointaines de l'âme. Elle associe aux impressions de l'expérience commune le rêve incommunicable d'un Beethoven et réalise ainsi la pénétration complète, interdite aux autres arts, de la matière par la pensée.

*
* *

M. Spencer a terminé son étude déjà si riche de vues, par quelques considérations sur le rôle et la fonction de la musique que je résumerai brièvement.

Née de la parole ordinaire, la musique réagit sur elle, l'affine, y introduit plus de nuances expressives et de variété. (Ainsi, en Italie, la langue nationale a bénéficié de la culture musicale.) En outre, en constituant un langage des sentiments qui se perfectionne chaque jour et qui finira par permettre aux hommes de se communiquer rapidement toutes les émotions qu'ils éprouvent, la musique est un des meilleurs agents de la civilisation. En effet, exprimer un sentiment c'est le faire partager aux autres; c'est, en un mot, créer une sympathie. Or, si l'on songe que toute la vie sociale repose sur la sympathie, on devra reconnaître que la musique est au premier rang des arts qui travaillent au bonheur de l'humanité. « *Elle prépare l'avènement de cette félicité supérieure* dont elle nous donne vaguement un avant-goût; ce sentiment d'un bonheur inconnu qu'elle éveille en nous, ce rêve confus d'une vie idéale et nouvelle qu'elle nous fait apparaître, tout cela est une prophétie dont l'accomplissement est déjà commencé. »

Cette dernière observation complète l'analyse de M. Spencer. Après avoir montré la première signification de la musique dans son analogie avec le cri instinctif, il sent bien qu'il y a dans l'œuvre musicale la source d'un plaisir supérieur, un charme vague et mystérieux, je ne sais quoi qui dépasse l'expérience et dont il faudrait rendre compte; fidèle à son système, il explique cette partie métaphysique de l'expression musicale par la sympathie qu'elle crée entre les hommes et qui est l'image d'un bonheur universel; — cette idée est peut-être exacte, mais si le lecteur veut bien se rappeler ce qui précède, il sentira combien elle est incomplète. Admettons que le musicien, en « créant son cœur dans le cœur d'autrui », comme dit Schopenhauer en parlant de l'éloquence, établisse entre les hommes une passagère harmonie des âmes qui nous étonne délicieusement et nous donne l'avant-goût d'une félicité parfaite: comme la musique n'est pas bornée à l'expression du sentiment, mais peut aussi nous donner l'image du monde extérieur grâce à son pouvoir descriptif, il faudrait dire qu'elle met en nous l'illusion d'une harmonie plus large encore, celle des âmes et de la nature; — comme elle nous fait penser d'une manière nouvelle, il faudrait dire, suivant un principe d'Aristote, qu'elle double notre plaisir en doublant notre acti-

vité d'esprit; — comme elle est assez vague, il faudrait dire qu'elle nous ouvre le champ illimité des interprétations libres; il faudrait tenir compte enfin de la beauté qui est sa loi et peut-être ici l'élément essentiel, celui auquel tous les autres sont subordonnés.

Il est temps de conclure. M. Spencer est un simplificateur excessif. Pour résoudre certaines questions, il les rabaisse et les rétrécit. Il ne voit pas leur complexité. Des mouvements de Carlo et de Puss à la neuvième Symphonie, la distance est vraiment trop grande, et il n'a pu la franchir, malgré une largeur de vues, qui, au moins ici, est plus apparente que réelle. En somme, il s'est trompé, assez maladroitement même, puisqu'il n'a pas vu tout le parti qu'il aurait pu tirer du principe admis par lui. Enivré par l'esprit d'observation, peu doué de ce sens artistique spécial qu'il eût fallu pour traiter un tel sujet, plutôt égaré que servi par une multitude de connaissances d'ordre positif qui le poussent sans cesse à des comparaisons bizarres et lui font méconnaître ce qui est d'ordre purement idéal, il a confondu les origines historiques avec les causes génératrices de l'art. Il a cru tenir la musique alors qu'il avait à peine effleuré la frange de son manteau. Ainsi se trompent les matérialistes, lorsqu'après avoir montré — ce qui est si facile — l'influence du physique sur le moral, ils en concluent précipitamment que l'intelligence est un simple résultat de nos organes. Le positiviste anglais, malgré ses lacunes, a eu au moins le mérite d'éclairer une partie du problème et de mettre dans tout son jour la vérité de l'expression musicale, vue sous *un* de ses aspects.

Jules Combarieu.

ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE DE PROUDHON

(*Fin* [1].)

IV

La notion de liberté est nécessaire à la théorie de la justice, mais elle ne peut lui servir de base, comme l'ont cru, tant de fois, les philosophes français. M. Fouillée leur répond, fort bien [2] : « Si le libre arbitre constitue, par lui-même, le droit, abstraction faite du bien, comme le libre arbitre est indéterminé par sa nature et susceptible de tous les contraires, l'homme se trouve avoir le droit en tout et le droit à tout, quoi qu'il fasse; et il n'y a pas de raison pour limiter son libre arbitre par le respect d'autrui. » En réalité, les spiritualistes n'ont jamais cherché à étudier la justice; ils ont parlé du droit de la force, qui leur paraissait excellent envers les faibles et les pauvres [3].

La nature et la sensibilité sont hors d'état de nous diriger; elles sont impuissantes contre l'égoïsme, quoi qu'en pensât le XVIIIe siècle [4]. « Si la société n'avait pour garant que cette sensibilité, dont on aimait tant à se targuer,... elle tomberait bientôt en sauvagerie. »

La justice ne peut point consister dans la définition des choses permises et des choses défendues par le législateur. Ces règles sont toujours temporaires, fondées sur des relations de forces, sur une connaissance insuffisante des lois économiques [5]. Au dernier siècle, on ne soupçonnait guère cette difficulté; on croyait que la science pouvait formuler des maximes, ayant la solidité de théorèmes géométriques, déduites d'axiomes ou de postulats. Ce point a beaucoup

1. Voir le numéro de juin 1892.
2. *Idée moderne du droit*, p. 212.
3. Aux faibles ils accordent, à titre de correctif, leur sympathie et leurs discours larmoyants. C'est la justice que demande l'homme.
4. *Justice*, etc., t. III, p. 280.
5. « La justice telle que l'a produite d'abord le sens commun, que l'a formulée le législateur et que la religion l'a consacrée, est nécessairement fautive et bientôt en retard. » (*Op. cit.*, t. III, p. 289.)

trop dominé la philosophie de Kant. Mais alors comment expliquer toutes les variations du droit ? Faut-il supposer que, dans les temps passés, il y a eu ignorance absolue de la justice [1]? « Si quelque chose peut faire chavirer la justice, c'est que le législateur soit soupçonné d'injustice ou d'arbitraire. »

L'historien impartial découvre, cependant, que toutes les institutions aujourd'hui bannies ont eu leur raison d'être. L'esclavage a été très nécessaire aux sociétés primitives : on le reconnaît depuis que les temps anciens sont mieux étudiés. Les gens du XVIII[e] siècle et les contemporains de Proudhon pouvaient difficilement comprendre qu'une pratique pût être bonne ou mauvaise suivant les circonstances [2] : « Je repousse, quant à moi, écrivait Bastiat, ce fatalisme cruel, qui consiste à justifier tous les excès comme ayant servi la cause de la civilisation. L'esclavage, la torture, les épreuves judiciaires, n'ont pas avancé mais retardé la marche de l'humanité. »

Toute règle, toute maxime, cesse bientôt d'être parfaitement appropriée aux circonstances : alors arrivent la jurisprudence et la casuistique, qui se chargent « de produire des hypothèses, au moyen desquelles la conciliation pourrait être conçue comme possible; provisoirement, de fournir des décisions ».

La justice, étant idée, ne comporte aucun accommodement ; elle est, ou elle n'est pas. Elle ne peut donc pas consister dans une *raison des choses variable.*

La justice peut être cherchée dans la constitution rationnelle de la cité idéale : c'est la méthode inaugurée par les Grecs, à laquelle se rattachent presque tous les philosophes; mais quelles sont les relations industrielles dans la société mythique ? Il nous est impossible de les connaître, même de les imaginer; une seule chose peut être pensée, c'est l'état des volontés humaines et de leurs aspirations. Le problème de la justice n'est donc pas insoluble, si on demande qu'il traite des personnes et non des choses.

Proudhon définit la justice [4] : « le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense. »

1. *Op. cit.*, t. III, p. 160.
2. *Quatrième lettre.*
3. *Op. cit.*, t. III, p. 50. Il ajoute : « Le probabilisme trône dans notre jurisprudence; il fait le fond de la philosophie éclectique. C'est l'ignoble queue, *torticulum caudam*, que sont condamnés à tirer, jusqu'à extinction d'intelligence et de sens moral, les initiés de l'absolu. »
4. *Op. cit.*, t. I, p. 225.

Il dit ailleurs [1] : « La justice est dans notre volonté et résolution de traiter autrui, en toutes choses, comme nous-mêmes, c'est-à-dire suivant le principe de l'égalité, autant que celle-ci nous apparaît, et nonobstant l'erreur commise de bonne foi par les parties, laquelle erreur, quelque tort qu'elle fasse aux *intérêts*, ne compte, *en morale*, absolument pour rien. »

Mais la justice n'est pas seulement une idée; elle « ne se réduit pas à la simple notion d'un rapport déclaré par la raison pure, comme nécessaire à l'ordre social; elle est aussi le produit d'une faculté ou fonction qui a pour objet de réaliser ce rapport et qui entre en jeu aussitôt que l'homme se trouve en présence de l'homme. C'est ainsi que l'union de l'homme et de la femme ne résulte pas seulement de la nécessité, conçue par l'entendement, de pourvoir... à la conservation de l'espèce; elle a aussi pour cause déterminante une faculté ou fonction spéciale, l'amour [2]. »

Cette doctrine ne nous semble pas avoir été convenablement appréciée par M. Fouillée, qui aurait pu remarquer l'analogie de la théorie de l'idée-fonction avec celle de l'idée-force. Il dit [3] que Proudhon a voulu « fonder le droit sur un fait et sur un fait de conscience, le sentiment de la dignité; mais son sentiment ne pouvait suffire à expliquer le caractère d'obligation et de nécessité dont nous revêtons l'idée du droit; ne semble-t-il pas que le droit, au lieu d'être simplement un fait, est au contraire une idée dépassant et débordant le fait, qu'elle domine et qu'elle juge [4]? »

C'est fort bien parler et Proudhon aurait applaudi à ces paroles, lui qui écrit [5] : « La justice, en vertu de la réciprocité, qui la fonde,... s'impose, impérieuse, souvent onéreuse, sans souci de l'intérêt, ne tenant compte que du droit et du devoir, quelque peu profitable que les circonstances aient fait le premier, quelque désastreux qu'elles aient rendu le second. »

La preuve de l'existence de cette faculté se fait comme pour la

1. *Op. cit.*, t. III, p. 164.
2. *Op. cit.*, t. III, p. 150.
3. *Idée moderne du droit*, p. 198. Nous pensons que l'erreur de M. Fouillée vient de ce qu'il n'a étudié qu'une très petite partie de l'œuvre de Proudhon et qu'il n'a guère lu que les chapitres VI et VII de la 2e étude.
4. On pourrait, à ce point de vue, singulièrement critiquer la thèse même de M. Fouillée : « Le droit, ou un certain sens, est l'*amour* supérieur de soi, autant que cet amour est compatible avec l'égal amour des autres pour eux-mêmes; il est l'*instinct supérieur* de conservation et surtout de développement, mais il est aussi l'*instinct* de désintéressement, parce que, dans cette haute région, les vrais intérêts moraux se confondent et la dignité de l'un appelle la dignité de tous. » (*Idée moderne du droit*, p. 245.)
5. *Justice*, etc., t. I, p. 129.

liberté : le philosophe interroge l'histoire, examine et discute les faits sociaux et religieux.

Nous reconnaissons qu'il manque quelque chose dans l'exposé de Proudhon; on ne voit point très bien la genèse de l'idée de justice.

On trouve un complément de sa doctrine dans un livre publié quelques années plus tard, comme supplément à la *Justice*. On semble avoir peu consulté cette œuvre, que nous regardons comme l'une des productions les plus remarquables du siècle. Bien des gens ont été choqués d'y trouver une justification du droit de la force [1].

Pour bien apprécier cette partie de la doctrine, il faut observer la liaison étroite, qui existe entre l'esprit de Proudhon et le génie grec : cette parenté est si forte que, d'ordinaire, notre auteur ne s'aperçoit pas de ses réminiscences et qu'il reproduit presque textuellement des théories empruntées à l'antiquité [2].

Où notre civilisation a-t-elle puisé ce que nous avons de meilleur dans l'esprit? Quelle force soutient l'*idée* depuis la Renaissance? Pourquoi le monde moderne a-t-il violemment rompu avec le moyen âge, au point d'être souvent injuste envers nos pères? Le contact du génie hellénique a donné à notre esprit une forme toute particulière, que nous ne pouvons plus abandonner. Nous transportons vainement nos inventions physiques, nos thèses juridiques et économiques en Orient; nous n'arrivons pas à faire des Indous et des jaunes des gens semblables à nous, parce que leurs usages et leurs traditions les éloignent de la pensée grecque.

La cité hellénique a toujours été une congrégation de soldats; Aristote ne s'occupe que de former des guerriers pleins d'énergie et de vertu; la culture homérique ne pouvait produire autre chose.

Proudhon comprend la guerre comme les grands poètes antiques; elle nous révèle l'idéal, crée l'épopée, retrempe les nations amollies [3], « éprouve les races, communique à tout, dans la Société, le mouvement, la vie, la flamme [4]... L'homme y montre « son courage, sa patience, son mépris de la mort, son dévouement à sa propre gloire et au bonheur de ses semblables, en un mot sa vertu ». — La lutte doit être chevaleresque [5], « sans injustice, sans perfidie, sans outrage,

1. M. Fouillée dit : « On sait quelles dangereuses concessions il fit lui-même à la force dans sa théorie de la guerre et de la paix. » (*Idée moderne du droit*, p. 198.)

2. C'est le résultat auquel nous sommes arrivé, il y a quelques années, en étudiant Socrate; nous cherchions un génie moderne, qui comprit les thèses du vieux maître; il n'y a guère que Proudhon qui soit dans ce cas. (V. *Procès de Socrate*.)

3. *La guerre et la paix*, t. I, p. 71.

4. *Op. cit.*, t. I, p. 75.

5. *Op. cit.*, t. I, p. 77.

par le seul effet de cette loi de la natnre, qui nous fait de la lutte à main armée, même dans certains cas à outrance, une condition de vie et de vertu [1]. Le guerrier qui insulte son ennemi, qui use avec lui d'armes illicites ou de moyens réprouvés par l'honneur, est appelé guerrier félon; c'est un assassin [2]... Le véritable soldat ne hait ni ne méprise son ennemi; il l'honore au contraire; il lui tend la main hors de la bataille. »

La guerre fait l'homme plus grand que nature; la mythologie accorde au héros la protection et l'amitié des dieux; le peuple se soumet, avec enthousiasme, à son gouvernement de *droit divin* [3].

Dans la cité idéale des héros, il n'existe pas de mobile plus puissant que le respect réciproque de la dignité, entre ces soldats tous élevés dans le culte de la vertu, prêts à mourir, les uns à côté des autres, pour la défense de leur pays. Proudhon pouvait vraiment écrire pour eux [4] : « Qu'est-ce que la vie, quand il s'agit du droit? Le droit n'est-il pas tout l'homme, et la justice n'est-elle pas plus à elle seule que la vie, l'amour, la richesse et la liberté ? »

Cette recherche nous explique pourquoi la notion de justice semble si souvent obscure [5]. « L'exercice du sens moral, de la fonction juridique, est lent à s'établir dans l'humanité; qui ne voit que c'est précisément pour suppléer à cette lenteur que la nature crée en nous cette autre conscience tout idéale,... le respect divin, la religion? »

On peut aller plus loin et se demander si l'idée de justice est capable de s'implanter *pacifiquement* chez certains peuples. La conception de la cité hellénique étant fondée sur la guerre, les thèses qui en dérivent ne pourront être comprises par les admirateurs du *Bonhomme Richard* et par les races asiatiques. Dans notre monde occidental même, la très grande masse est à peu près étrangère aux idées grecques [6]; il est vrai que la masse est dirigée par la minorité;

1. M. Fouillée dit aussi : « Un individu ou un peuple, qui n'est pas prêt à soutenir son droit, à affirmer *obstinément*, en face d'un fait brutal, son idée et son espoir, à maintenir ainsi sa volonté et sa dignité, abandonne tout ensemble son droit moral et sa force morale; il se trahit lui-même. » Cette affirmation obstinée ne peut se faire que les armes à la main, bien que l'auteur ne le dise pas. (*Idée moderne du droit*, p. 239.)

2. *La guerre et la paix*, t. I, p. 119.

3. *Op. cit.*, liv. I, chap. VII, *passim*.

4. *Op. cit.*, t. I, p. 319.

5. *Justice*, etc., t. III, p. 153.

6. « Avoir le râtelier plein, se soustraire aux coups, rendre au maître le moins de service possible, le voler si l'occasion s'en présente : c'est à peu près à cela que se réduisent, pour beaucoup de gens, le droit et le devoir civiques. » (*La guerre et la paix*, t. I, p. 315.)

mais la minorité est-elle même capable de comprendre toujours la théorie de Proudhon?

La culture hellénique ne suffirait point pour expliquer complètement cette doctrine. Notre auteur met en parallèle le chrétien et l'homme de la Révolution; et ce parallèle n'est pas à l'avantage du premier; mais on peut se demander si l'homme juste [1] ne doit rien au christianisme.

Proudhon a écrit lui-même [2] : « Les races dont la théologie est la plus savante sont aussi celles qui ont fait le plus de progrès dans le droit; il suffit de nommer Rome [3], l'Italie, la France et l'Allemagne. » Il y a là une profonde observation, qui éclaire d'un jour nouveau et très vif l'infériorité juridique de certaines races, notamment des Orientaux, restés étrangers au mouvement théologique du catholicisme.

Nous croyons donc qu'il est nécessaire de conclure d'une manière un peu différente de celle de notre auteur et nous dirons : l'homme juste est l'homme digne tel que notre conception idéale de l'antiquité nous le représente, mais transformé par notre conscience affinée sous l'influence chrétienne.

V

La théorie précédente serait insuffisante pour discuter l'organisation réelle des sociétés. M. Fouillée [4] fait observer que le droit idéal fondé sur la dignité et l'indépendance de l'homme « ne serait rien moins qu'une chose sans équivalent matériel, par conséquent inestimable et sans prix... La balance de la justice demeurera immobile, inébranlable, fixée par le droit moral d'un seul contre les forces et les intérêts matériels de tous. » Il signale un autre vice des thèses françaises : on aurait beaucoup trop négligé les moyens de réaliser les idées [5] : « Les moralistes, les économistes et les politiques ont trop considéré le droit pur, sans chercher assez le moyen de changer l'idée abstraite en une force matérielle [6]. »

1. L'antiquité a produit l'*homme digne*; le moyen âge le *bon homme*. « Voilà en quatre mots le chemin que la religion a fait faire, en quatre mille ans, à l'humanité. A quand l'*homme juste*? » (*Justice*, etc., t. I, p. 204.)

2. *Justice*, etc., t. III, p. 153.

3. Il s'agit ici de la *Rome antique*, dont Proudhon a célébré souvent la religion et la puissance juridique.

4. *Idée moderne du droit*, p. 221.

5. *Op. cit.*, p. 357.

6. Ancillon avait dit : « La force est la garantie nécessaire du droit. » Proudhon lui répond : « La force ne peut servir à sanctionner que le droit de la

L'homme n'est pas un être nu comme l'imaginait le XVIIIe siècle; il n'est pas seulement une entité métaphysique [1] vivant en dehors des lois organiques, des éléments naturels. Il se produit dans le monde armé de ressources, en possession de forces économiques de tout genre. Le législateur s'occupe de régler les rapports qu'il juge les meilleurs entre les diverses puissances sociales; il cherche à empêcher les abus qui résultent du libre développement de ces organismes [2]. Comment peut-il dire qu'une chose est permise, qu'une autre est défendue comme abusive? Evidemment, il fait ce partage par des raisons de droit; il faut donc qu'il attache une idée de droit à la possession des forces et qu'il y ait, en d'autres termes, un droit de la force.

Pour la clarté de l'exposition, il serait très essentiel de créer une distinction dans le langage entre les choses de justice et les choses de droit. La justice est absolue; elle est idée et ne peut se comprendre que des relations de l'homme avec l'homme dans la cité mythique conçue par la raison. Le droit comprend les appréciations légales des forces en conflit, leur délimitation par l'autorité.

Proudhon n'a point fait, suffisamment, cette distinction, parce qu'il n'est arrivé que très tard à la conception du droit de la force. Son exposé manque souvent de clarté.

Faute d'avoir fait cette distinction, des philosophes allemands ont mérité les justes reproches que leur adresse M. Fouillée. Il n'est pas vrai de dire que la force crée *le* droit, que l'on doit adorer comme providentiels tous les changements qui surviennent dans le monde. Proudhon regardait la doctrine hégélienne comme « un outrage au bon sens et une dérision de ce qu'elle a la prétention de glorifier, la fatalité, la guerre, la force [3] ».

L'histoire, tout entière, témoigne de la réalité du droit de la force [4]. « Tous les États modernes, pour peu que leur population atteigne un ou deux millions d'âmes, sont le produit, plus ou moins légitime, dû droit de la force. » Personne ne saurait admettre aujourd'hui que la conquête soit la juste indemnité due par celui qui

force... Si l'on peut dire, par une sorte d'interversion familière aux poètes, que la force publique est la sanction de l'ordre public, c'est que la force est impliquée, comme *droit spécial et primordial*, dans la justice publique. » (*La guerre et la paix*, t. I, p. 203.)

1. « L'homme, être organisé, est un composé de puissances. Il veut être reconnu dans toutes ses facultés. » (*Op. cit.*, t. I, p. 197.)

2. « Dans une société bien ordonnée, les forces ne luttent que pour se reconnaître, se contrôler, se confirmer et se classer. » (*Op. cit.*, t. I, p. 207.)

3. *Op. cit.*, t. I, p. 162.

4. *Op. cit.*, t. I, p. 225.

perd son procès, comme s'il en était des querelles des États comme des contestations des particuliers. Entre deux souverainetés également indépendantes, il n'y a point sujet de guerre pour des intérêts susceptibles d'être mesurés et arbitrés, mais pour des motifs politiques [1] : l'une d'elles doit périr [2]. « Le sacrifice de la patrie par les citoyens ne se consent pas. Que le destin l'ait condamnée, à la bonne heure! Nous subirons la loi du destin. Mais c'est au bénéficiaire à exécuter, à ses risques et périls, la volonté des dieux. *Rends tes armes*, dit Xerxès à Léonidas. *Viens les prendre*, répond le Spartiate. Et depuis vingt-quatre siècles, les applaudissements du genre humain couvrent la voix de Léonidas. »

Ainsi la guerre n'est qu'un moyen d'exécution, le seul possible lorsqu'il y a conflit politique, parce qu'elle peut, seule, dire de quel côté est la force; mais elle suppose établi le droit de la force [3]. « Son jugement, n'étant à autre fin que de démontrer de quel côté est la force et d'en assurer la prérogative, est véridique. Ce jugement, enfin, est efficace : par conséquent il peut et doit être réputé judiciairement valide, puisque l'incorporation voulue devant s'opérer selon la loi du plus fort, dans les circonstances et sous les conditions prescrites [4], le différend est régulièrement terminé et justice faite. »

Les révolutions témoignent encore du droit de la force; personne ne croit plus aujourd'hui que le droit a été violé jusqu'en 1789, que le droit de l'homme existait à l'état latent et que tout l'ancien régime était une tyrannie. Ce qui s'est passé il y a un siècle est parfaitement compris par notre auteur [5] : « L'on voit les nobles, sans intelligence de leur privilège, revendiquer le bénéfice de la force quand déjà la réalité leur manque, parler de leurs droits seigneuriaux quand ils n'ont plus rien, ni comme individus, ni comme caste, de ce qui fait la seigneurie. Il y a donc révolution et révolution au nom de la force. La brochure de Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?* n'a pas d'autre sens. »

Le régime parlementaire n'a aucune raison, si on ne le considère point comme une manière ingénieuse de constater pacifiquement quel *parti* a la force [6]. « La majorité des opinions serait, il faut

1. *Op. cit.*, t. I, p. 319.
2. *Op. cit.*, t. I, p. 318.
3. *Op. cit.*, t. I, p. 347.
4. « L'assimilation après la conquête est le premier devoir du conquérant, je dirai même le droit du peuple conquis. Sans cette assimilation la guerre est abusive, puisqu'elle est inutile; le jugement de la force devient frauduleux, tyrannique; la nature et la Providence sont trompées; il y a lieu à cassation. » (*Op. cit.*, t. I, p. 322.)
5. *Op. cit.*, t. I, p. 291.
6. *Op. cit.*, t. I, p. 293. Proudhon fait observer qu'il est impossible, sans sous-

l'avouer, bien peu respectable, si elle n'exprimait en même temps la majorité des intérêts. Or les intérêts sont des forces, et, en supposant l'opinion de la majorité et celle de la minorité d'égale valeur, il resterait toujours, en faveur de la première, que, dans le doute, l'intérêt le plus considérable doit être préféré. »

Cette idée est encore développée avec plus de puissance dans son dernier mémoire sur la propriété [1]. « Où se manifeste avec le plus d'énergie l'action de la propriété, c'est dans le système électoral... On s'est évertué contre le principe qui faisait de la propriété le signe de la capacité politique [2]... La capacité politique est une faculté de l'intelligence et de la conscience, indépendante de la qualité de propriétaire... Si l'opposition au despotisme est un acte de conscience,... cette même opposition, considérée comme manifestation de la collectivité, n'a de puissance vis-à-vis du pouvoir et ne devient efficace que si elle est l'expression d'une masse de propriétaires. Ceci est affaire de mécanique [3] et n'a rien de commun avec la capacité et le civisme des citoyens. »

Qui dit lutte de forces sous-entend, presque toujours, violences, pillages et autres horreurs. Aucune lutte n'est pure d'abus; mais la juste réprobation qui les frappe n'empêche point de reconnaître les résultats du droit. Des guerres motivées d'une manière cynique ont pu amener des conquêtes inébranlables [4]. Personne n'oserait demander le retour à l'ancien régime sous prétexte d'expier les crimes de la Terreur [5].

Il est très malheureux que cette distinction entre le droit de la force et les crimes qui souillent la guerre soit si difficile à faire com-

entendre le droit de la force, de comprendre comment la réunion de 100 000 électeurs « peut juridiquement infirmer la volonté d'un seul ».

1. *Théorie de la propriété*, p. 152.

2. Il dit qu'en 1848 « quelques-uns voulaient qu'on donnât le droit de voter aux enfants et aux femmes; d'autres protestèrent contre l'exclusion des faillis, des forçats libérés et des détenus; peu s'en fallut qu'on ne demandât l'adjonction des chevaux et des ânes. »

3. Il dit ailleurs que « la propriété est la plus grande *force révolutionnaire* que l'on puisse opposer au pouvoir ». (P. 136.)

4. « Jamais guerre ne parut plus injuste et plus déloyale que celle... contre l'Espagne, pour la possession de la Franche-Comté et des Pays-Bas. Jamais réprobation plus énergique ne frappa un conquérant. » (*La guerre et la paix*, t. I, p. 327.)

5. « La France révolutionnaire, affamée, fut autant spoliatrice que justicière... La cupidité des bleus servant de prétexte à la déloyauté des blancs, révolution et contre-révolution ne furent bientôt qu'un échange d'injures. Je n'entends point pour cela récuser le jugement de la Révolution : les griefs étant égaux de part et d'autre, la victoire n'en devait tenir compte et elle a rendu un jugement juste, en adjugeant les conclusions à ceux qui avaient la force. » (*Op. cit.*, t. II, p. 332.)

prendre. Les attaques dont M. Taine a été l'objet ne peuvent s'expliquer que par les préjugés qui règnent sur ce point : le grand historien nous donne, très exactement, quoi qu'on en ait dit, la psychologie des hommes de l'époque; sa perspicacité est souvent merveilleuse; il nous fait connaître les mobiles vrais de leurs actions. Il ne demande point que l'on réforme le jugement prononcé contre l'ancien régime; il regrette seulement que la force n'ait pas été à la disposition de gens plus éclairés sur la sociologie.

Les appréciations de M. Taine auraient été acceptées par tout le monde, si on ne nous avait élevés dans cette idée stupide que la victoire est légitime seulement dans le cas où les vainqueurs sont des saints, purs de tout sentiment inférieur [1].

Malheureusement il n'en est pas ainsi; la guerre est [2] « une lutte de masses et les masses n'ont rien de chevaleresque... Le roi conquiert, c'est son lot; la multitude pille : le chien qui a ramené le gibier n'a-t-il pas droit à la curée ? »

Dans les temps anciens, la guerre se sépare à peine du brigandage; l'exploitation du vaincu se perfectionne [3]; « on ne pillera plus, c'est ignoble; on ne frappera plus de contributions de guerre, on ne confisquera plus les propriétés,... mais on gouvernera, on exploitera, on administrera... Préfectures, commissariats, dotations, pots-de-vin, sinécures, traitements, pensions, remplacent les exactions proconsulaires, les ventes d'esclaves, les confiscations, tributs, etc. »

« Sous toutes ses formes, la cause profonde de la guerre reste la même [4]... Difficulté de vivre, manque du nécessaire chez le pauvre, insuffisance du revenu chez le riche [5], augmentation des dettes et découvert du budget dans l'État, en un mot, la faim. Le dieu des armées et le dieu de la misère sont un seul et même dieu. »

La guerre n'est susceptible d'aucune réforme tant que la situation économique restera la même, tant que l'anarchie industrielle développera le paupérisme [6]. « De même qu'il n'arriverait pas de révolution

1. C'est à ce préjugé, singulièrement développé parmi nous, à la suite des histoires frauduleuses de la Révolution, que l'on doit ce bizarre culte rendu de nos jours à Jeanne d'Arc : nos pères, bien plus sensés, avaient pris pour types de héros de braves et joyeux capitaines, comme Henri IV. Il n'y aurait rien à dire si le culte de Jeanne d'Arc symbolisait le respect dû au droit de la force, débarrassée des abus qui l'accompagnent; mais ce n'est pas cela : on prétend honorer en elle une *inspirée*, qui miraculeusement a fait réussir la faiblesse et ruiné la force, au nom d'un droit mystique.

2. *La guerre et la paix*, t. II, p. 249.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 281.

4. *Op. cit.*, t. II, p. 241.

5. Le paupérisme sévit, d'après Proudhon, encore plus par en haut que par en bas dans la société actuelle. (*Op. cit.*, t. II, p. 282.)

6. *Op. cit.*, t. II, p. 175.

dans un État si les besoins des citoyens étaient satisfaits, de même il n'y aurait pas de guerre entre les États, s'ils n'y étaient poussés par une force qui les domine... L'esprit de guerre ne s'empare du prince et du peuple que lorsqu'il y a péril pour la subsistance et la propriété, insuffisance de débouché ou de territoire. Alors se posent les questions de prééminence, d'équilibre, de colonies, etc., lesquelles, comme nous l'avons vu, ne peuvent se trancher que par la force. »

L'histoire confirme cette doctrine, dont les applications se feraient tout naturellement à tous les cas où les forces entrent en lutte *librement*.

VI

A l'époque où Proudhon écrivit sa théorie des contradictions [1], il n'avait pas encore conçu la réalité du droit de la force; aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver dans ce livre bien des parties faibles. Mais il existe peu d'œuvres aussi remarquables pour l'abondance des idées et il n'en existe guère qui aient été plus mal comprises.

Bien des gens seraient disposés à souscrire à ce jugement superficiel de Bastiat [2] : « Ces solutions contradictoires sont un amusement que M. Proudhon donne à son esprit... Il ne faut voir là que des coups de pistolet que M. Proudhon tire dans la rue, pour faire mettre le public aux fenêtres. » Sainte-Beuve s'exprime à peu près de la même manière [3] : « On se demande, à tout instant, en le lisant, si c'est une méthode, une tactique, une ironie, un jeu, une simple conviction. »

Pour bien apprécier ce livre, il faut se rappeler quelles préoccupations assiégeaient depuis trente ans les philosophes, en présence de la grande révolution produite par les machines. De tous côtés, on proposait des solutions au problème de la misère ; les réformateurs commençaient par faire une critique mordante de l'état social existant et des projets des autres écrivains; c'était généralement la partie du livre qu'on traitait avec le plus d'ampleur; ils terminaient en proposant un remède qui devait être bon, *puisque* toutes les autres solutions étaient écartées.

Les économistes ne procédaient pas autrement que les socialistes; ils déclamaient contre la douane, l'accusaient de mettre tout hors de prix; — mais on leur répondait en signalant les misères que le libre-échange amènerait à sa suite.

1. C'est à la fin de 1846 que parut son premier grand ouvrage sous le titre : *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*.
2. Deuxième lettre de Bastiat à Proudhon.
3. *P.-J. Proudhon*, p. 224.

Enfin quelques écrivains déclaraient qu'il fallait savoir supporter une crise fatale, qu'il n'y avait rien à faire, que la misère ne pouvait être combattue que par la pratique malthusienne.

Proudhon n'apportait aucune solution; il résumait le débat, démolissait toutes les thèses; ce qui laissait le lecteur dans une situation d'esprit très antipathique à la majorité. Il n'était pas encore prêt pour proposer une formule; mais il croyait qu'il pourrait la donner à bref délai, après avoir fait table rase.

La méthode était bonne; avant de légiférer, il faut déterminer la nature des choses. Plus tard il écrira [1] : « Dans le gouvernement de la société, comme dans la science, la condition à remplir pour arriver à la vérité et au droit, c'est de distinguer soigneusement les idées et les points de vue, de séparer les causes, de discerner les éléments, d'examiner chaque chose à part et de ne jamais prononcer sur une question générale, avant de s'être assuré des questions particulières qui la composent. »

Pour connaître la société au point de vue économique, il faut étudier séparément toutes les forces industrielles et sociales, savoir ce que chacune d'elles peut produire *isolément*. Pour pouvoir discuter les thèses réformatrices, il faut savoir, tout d'abord, si les abus signalés tiennent à la nature des forces examinées, ou bien s'ils sont des accidents [2]. « Le monopole, de même que la concurrence, devient antisocial et funeste. Comment cela? Par l'abus, répondent les économistes. Et c'est à définir et réprimer les abus du monopole que les magistrats s'appliquent; c'est à les dénoncer que la nouvelle école d'économistes [3] met sa gloire. Nous démontrerons que les soi-disant abus du monopole ne sont que les effets, en sens négatif, du monopole légal; qu'ils ne peuvent être séparés de leur principe, sans que leur principe soit ruiné. »

Dans son dernier mémoire sur la propriété, il dit [4] : « C'est à la condition de rester ce que la nature l'a faite, à la condition de conserver sa personnalité entière, son *moi* indompté, son esprit de révolution et de débauche, que la propriété peut devenir un instrument de garantie, de liberté, de justice et d'ordre... La théorie de la propriété libérale, égalitaire, moralisatrice, tomberait, si nous prétendions la distinguer de la propriété absolutiste, accapareuse et abusive. »

En 1846, il n'avait pas encore la clef de la difficulté; il croyait que la science devait trouver une formule synthétique faisant disparaître

1. *La guerre et la paix*, t. II, p. 334.
2. *Contradictions*, etc., t. I, p. 219.
3. Les libre-échangistes, qui s'agitaient beaucoup à cette époque.
4. *Théorie de la propriété*, p. 210.



les contradictions. « La critique moderne a démontré que, dans un conflit de cette nature, la vérité se trouve, non dans l'exclusion de l'un des contraires, mais bien dans la conciliation de tous les deux; il est, dis-je, acquis à la science que tout antagonisme, soit dans la nature, soit dans les idées, se résout en un fait plus général, en une formule plus complexe, qui met les opposants d'accord, en les absorbant, pour ainsi dire, l'un et l'autre [1]. »

Douze ans plus tard, il reconnaissait l'erreur de ce premier point de vue. « L'antinomie ne se résout pas... Les deux termes, dont elle se compose, se balancent, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques... Une balance n'est pas une synthèse [2]. » Il faut bien reconnaître, toutefois, que Proudhon ne s'est jamais complètement débarrassé de l'idée de synthèse, qui est si naturelle chez les hommes.

La cause des contradictions réside dans la nature des forces économiques. « La force, par elle-même, ne peut être dite bienfaisante ou malfaisante, abusive ou non abusive; elle est indifférente à l'usage auquel on l'emploie; autant elle se montre destructive, autant elle peut devenir conservatrice; si parfois elle éclate en effets subversifs au lieu de se répandre en résultats utiles, la faute en est à ceux qui la dirigent et qui sont aussi aveugles qu'elle [3]. »

Mais encore faut-il découvrir des causes psychologiques capables d'expliquer ce caractère des forces du monde industriel [4]; car il ne s'agit pas ici de puissances organiques, mais des combinaisons de moyens, grâce auxquelles l'homme crée et multiplie la richesse.

L'origine des contradictions est évidemment dans la faculté que nous avons désignée sous le nom de liberté. Nous avons vu que la liberté est un absolu, qu'elle ne pouvait être intelligible sans ce caractère. L'homme « qui pense à l'absolu, qui le rêve, qui le cherche, comment ne se poserait-il pas lui-même en absolu et n'aspirerait-il pas à en exercer les prérogatives? Tout ce qui tient de l'homme est absolu, ou, ce qui revient au même, tend à l'absolu... En vertu de cet absolutisme, qui lui est inné, l'homme tend constamment, dans sa conduite, à s'élever au-dessus de toute loi... Jamais son idée n'est adéquate à la réalité du phénomène... Sans cesse il ajoute, il retranche, il parle de l'abondance de son absolutisme [5]. »

1. *Contradictions*, etc., t. I, p. 42.
2. *Justice*, etc., t. V, p. 147.
3. *Théorie de la propriété*, p. 136.
4. « Le travail est une force; la division du travail ou son groupement est encore une force; la propriété, la concurrence, l'échange, le crédit, la science appliquée à l'industrie, l'ambition, le luxe même... sont des forces, les véritables forces du monde économique. » (*Justice*, etc., t. I, p. 343.)
5. *Justice*, etc., t. III, p. 29.

L'économie politique classique a généralement reconnu le caractère absolu des forces, puisqu'elle a soutenu qu'il était très dangereux et antiscientifique de prétendre en limiter l'action par des réglementations. Elle a bien reconnu aussi le principe qui donne à ces forces leur intensité et leur direction, en posant comme base de l'ordre industriel, l'*intérêt individuel*.

Nous avons dit que le sort de l'humanité est la pauvreté; mais [1] « l'homme a foi à ce qu'il appelle la *fortune*, comme il a foi à la volupté et à toutes les illusions de l'idéal. Par cela même qu'il est tenu de produire ce qu'il consomme, il regarde l'accumulation des richesses et la jouissance qui s'ensuit comme sa fin. Cette fin, il la poursuit avec ardeur... Il amasse, il accumule... Créer de la richesse, faire de l'argent, s'enrichir, s'entourer de luxe, est devenu partout un principe de morale [2] et de gouvernement. »

L'intérêt individuel est une sorte de caricature de la justice; nous prétendons obtenir autre chose que ce qui nous revient; nous comprenons notre dignité personnelle, mais nous n'entendons respecter celle des autres que dans la mesure qui nous plaît [3]. « L'opinion exagérée de nous-mêmes, l'abus des préférences personnelles, voilà ce qui nous fait violer la loi de répartition économique, et c'est cette violation qui, se combinant en nous avec la recherche du luxe, engendre le paupérisme. »

« Chez le malheureux [4], le paupérisme se caractérise par la *faim lente*, dont a parlé Fourier, qui entretient la haine sourde des classes travailleuses contre les classes aisées, qui, dans les temps de révolutions, se signale par des traits de férocité... Chez le parasite, l'effet est autre; ce n'est plus la famine, c'est une voracité insatiable. A mesure que le riche cède à cette flamme de jouissance qui le consume, le paupérisme l'assaillit plus vivement, ce qui le rend à la fois prodigue, accapareur et avare. »

Toute étude sociologique impartiale montre le ravage produit par les forces économiques dans l'état de guerre [5]. « Le pauvre exploite le riche, l'ouvrier son patron, le locataire et le fermier leur propriétaire,... ni plus ni moins que le capitaliste exploite et pressure l'industriel, le propriétaire le cultivateur et le fabricant le salarié!... C'est l'égoïsme, l'improbité, le mépris de l'homme et des principes

1. *La guerre et la paix*, t. II, p. 147.
2. On est allé jusqu'à prétendre que le moyen de rendre les hommes vertueux, de faire cesser le vice et le crime, était « de répandre partout le *comfort* ». (*Op. cit.*, t. II, p. 148.)
3. *Op. cit.*, t. II, p. 154.
4. *Op. cit.*, t. II, p. 160.
5. *Op. cit.*, t. II, p. 344.

érigés en maximes et en faux dieux. La critique a depuis longtemps fait justice de ces idoles et nous savons ce qu'il en coûte de les adorer. »

L'économie politique enseigne, en général, qu'il n'y a rien à faire, que cet état de lutte est fatal, qu'il faut s'incliner devant le triomphe de la force qui l'emporte. La guerre peut seule dire lequel des deux doit perdre sa souveraineté; mais que peut prouver le succès en économie? Constater la prépondérance d'une force? Le problème *social* est une question de calcul, d'observation, par suite de science [1]. « Ce qui gouverne le monde moderne, en effet, ce n'est ni un dogme ni une tradition; c'est le *livre de raison*, dont toutes les pages portent écrits en gros caractères ces deux mots uniques : au *verso*, Doit; au *recto*, Avoir. » La force est incompétente en matière scientifique.

C'est pour cette raison que Proudhon s'est prononcé avec tant de force contre le *droit de coalition*, dont le but est de substituer à la libre concurrence la contrainte [2]. « Là où le monde est livré à la contrainte, où la force seule fait loi et droit, le travail est synonyme d'esclavage, le commerce est un pur brigandage et la société une caverne de voleurs. »

VII

Nous n'examinerons pas les institutions économiques grâce auxquelles Proudhon espérait atténuer la contradiction : nous nous bornerons à indiquer le principe philosophique posé par l'auteur.

Autrefois on n'aurait guère compris l'ordre politique en dehors de l'hypothèse d'une souveraineté universelle, à laquelle tous les États seraient soumis, comme le sont les corporations à la Cité. Cette conception est aujourd'hui complètement abandonnée; elle ne vaut même plus comme idée. Elle a été remplacée par celle de l'équilibre des contre-forces indépendantes [3]. Les traités de 1815 ont été le premier acte où cette doctrine apparaisse d'une manière un peu claire.

Proudhon estime que le problème économique doit être traité

1. *Op. cit.*, t. II, p. 341.
2. *Capacité politique*, etc., p. 335.
3. « C'est grâce à la guerre que nous savons enfin, contrairement aux suggestions de la fraternité évangélique, que la constitution politique du genre humain ne saurait être ni une monarchie, ni une catholicité de nations; ni une fédération, ni une communauté d'Etats; ni une hiérarchie de principautés et de royaumes... Le système politique de l'humanité est un équilibre général des Etats, sollicités et limités les uns par les autres et dans lesquels la liberté et la vie résultent incessamment de l'action réciproque, je dirais presque de la menace mutuelle. » (*La guerre et la paix*, t. II, p. 399.)

d'après les mêmes principes; la critique a prouvé l'inutilité et le danger de la réglementation des forces. Mais n'est-il pas possible de créer des garanties telles que les forces existantes et d'autres forces à mettre en jeu puissent se faire équilibre, qu'il n'y ait plus à déplorer ces ravages produits par l'exagération de quelques-unes d'entre elles?

Sans doute ce système de balances ne créera point un régime idéal; mais [1] « l'humanité procède par approximations :

1° Approximation de l'égalité des facultés par l'éducation, la division du travail, le dégagement des aptitudes;

2° Approximation de l'égalité des fortunes par la liberté commerciale et industrielle, etc. »

Nous voici donc ramenés à la formule péripatéticienne du juste milieu, mais pour la législation seulement : car la justice reste absolue et indépendante des conditions sociales. Le juste milieu de Proudhon diffère encore de celui d'Aristote en ce qu'il est plus actif que passif : le législateur ne se bornera point à suivre une opinion moyenne, il cherchera à réaliser l'équilibre approché en créant au besoin des forces nouvelles.

Bien que les phénomènes économiques fussent moins faciles à observer dans l'antiquité que de nos jours, les philosophes grecs s'étaient déjà préoccupés du problème social; on n'a pas toujours bien apprécié leurs conceptions. Aristote interdit aux citoyens tout commerce, tout travail; il établit entre eux, autant qu'il peut, l'égalité; il les prépare à la guerre et aux fonctions publiques par une éducation savante, destinée à faire disparaître en eux toute idée qui ne dépend point de la vertu.

On a souvent tourné en dérision une pareille organisation politique : c'est à tort, car on ne peut faire disparaître les contradictions si on conserve l'organisation industrielle et commerciale [2].

Les anciens nous ont transmis un enseignement plus utile encore, en nous apprenant que l'égalité des citoyens était l'un des caractères de la cité parfaite.

M. Fouillée fait observer, avec raison, que [3] « l'égalité à l'origine n'est qu'un *idéal* de la pensée; que pour vouloir en sa plénitude et

1. *Théorie de la propriété*, p. 241. « C'est une preuve, ajoute-t-il, que la *fatalité* ne gouverne pas la société, que la géométrie et les proportions arithmétiques ne régissent pas ses mouvements, qu'il y a une vie, une âme, une liberté, qui échappe aux mesures précises, fixes, gouvernant la matière. *Le matérialisme en ce qui touche la société est absurde.* »

2. L'esclavage et le servage étaient nécessaires pour permettre la vie dans un pareil Etat.

3. *Idée moderne du droit*, p. 286.

en sa perfection ma propre liberté, je dois vouloir aussi la vôtre et, de plus, je dois la vouloir égale à la mienne [1]... Tel est, en quelques mots, le principe philosophique sur lequel l'égalité nous paraît reposer. »

A plusieurs reprises, Proudhon a rapporté l'idée d'égalité à l'unité de l'espèce humaine [2] et cet argument a une valeur tout autre que celle que lui attribue M. Fouillée. Ce n'est pas seulement une *abstraction scientifique,* c'est aussi la constatation d'un fait sociologique.

M. Fouillée développe une thèse vraiment proudhonienne quand il écrit que la loi fondamentale de la nature est l'égalité [3]; « elle aussi, comme la justice, a sa balance dont les plateaux n'oscillent que pour revenir à l'égalité... Prenez les faits par les grands nombres et les êtres par masses; vous verrez tout se fondre et s'équilibrer. »

Proudhon dit, de son côté [4] : « De même qu'elle est la loi du monde, l'égalité est la loi du genre humain. Hors de cette loi, il n'y a pas pour lui de stabilité, de paix, de bonheur. Le problème pour l'économiste et pour l'homme d'État n'est plus de savoir si l'économie sera sacrifiée à la justice ou la justice à l'économie; il consiste à découvrir quel sera le meilleur parti à tirer des forces physiques, intellectuelles et morales, que le génie incessamment découvre, afin de rétablir l'équilibre social... Pour balancer les supériorités émergentes, créer sans cesse à l'égalité de nouveaux moyens dans les forces inconnues de la nature et de la société, la constitution de l'âme humaine et la division industrielle présentent des ressources infinies. »

Ainsi donc l'égalité doit être considérée sous divers aspects :

1° C'est une loi psychologique dérivant de la nature des êtres humains;

2° C'est une loi de la société parfaite où les hommes se traitent tous suivant la loi du respect réciproque;

1. Cette formule se rapproche singulièrement de la doctrine du respect réciproque, dont Proudhon a fait la base de l'idée de justice.

2. Il faut entendre cette unité dans le sens *économique*; parlant des noirs, il dit, en effet : « L'égalité civique et la fraternité humaine ne reposent pas sur une métaphysique du droit, pas plus que sur la participation aux mêmes sacrements; elles reposent sur l'équivalence des facultés, des services et des produits. » (*La guerre et la paix*, t. II, p. 394.)

3. *Idée moderne du droit*, p. 345. Comparer *Justice*, t. I, p. 301 et suivantes.

4. *Justice*, etc., t. I, p. 302. M. Fouillée dit que l'humanité « s'avance volontairement dans la direction de la loi naturelle » et conclut ainsi : « Ainsi peu à peu se substitue au bien de quelques-uns le bien de tous, à la force qui écrase les uns sous les autres l'intelligence qui fait participer chacun à l'élévation de tous. »



3° C'est le résultat d'approximatifs équilibres, établis entre les forces par l'intelligence humaine.

L'égalité entendue avec ce dernier sens est le vœu que forme le législateur quand il cherche à établir l'ordre. Sans l'équilibre, le monde est livré à l'oppression [1], car « toutes les forces économiques tendent à se développer à l'infini et à tout envahir ». Cette conséquence est tellement absurde que le non-équilibre n'a pu être accepté par personne [2].

Entre citoyens à peu près égaux par les facultés, les aspirations et les capacités industrielles, l'équilibre ne peut avoir d'autre idéal que la loi d'égalité objective.

Parmi les forces dont dispose une société pour maintenir cet équilibre si nécessaire, il en est une dont font grand usage les États démocratiques modernes. Que l'éducation soit une force considérable, qu'elle puisse agir dans le sens égalitaire, ce sont là des propositions presque évidentes. On s'est trompé souvent, cependant, sur le véritable résultat que l'on pouvait attendre de l'instruction populaire; on s'est aperçu avec étonnement, il y a quelques années, que la diffusion des lumières n'amenait point de diminution dans la criminalité : ce fait n'aurait surpris personne, si l'on avait réfléchi au caractère propre des forces économiques [3].

L'éducation est devenue plus nécessaire, semble-t-il, depuis l'organisation des grands ateliers, où l'homme [4] « acquiert la conscience de sa dégradation; il se dit qu'il n'est qu'un rouage au sein de la société; le désespoir s'empare lentement de lui; sa raison, faute d'une science positive, perd l'équilibre; son cœur se déprave et l'homme finit dans les rêves de l'utopie, les folies de l'illuminisme et les rages de l'impuissance. On a voulu mécaniser l'ouvrier, on a fait pis, on l'a fait manchot et méchant. »

Une amélioration matérielle ne servirait à rien [5]. « Le bien-être

1. *Justice*, etc., t. I, p. 347. Proudhon observe que les économistes n'ont guère étudié qu'un seul problème d'équilibre, celui qui a trait à la population.

2. Il est remarquable que c'est par un raisonnement du même genre sur l'accroissement indéfini d'une grandeur que l'on fonde le principe de l'équivalence en thermodynamique. Voir encore sur la même question d'équilibre l'article de M. W. Preyer sur la *Conservation de la vie* (*Revue scientifique*, 6 juin 1891).

3. M. Garofalo (*Criminologie*, p. 142-193) a fort bien analysé l'influence de l'éducation et de l'aisance.

4. *Justice*, etc., t. II, p. 330.

5. *Contradictions*, etc., t. I, p. 131. A Lyon, les crocheteurs gagnaient de son temps douze à vingt francs par jour pour un travail de quelques heures. « Quelle condition favorable au développement de l'intelligence... si... la richesse était un principe moralisateur! Mais il n'en est rien; les crocheteurs de Lyon sont aujourd'hui ce qu'ils furent toujours, ivrognes, crapuleux, bestiaux, insolents, égoïstes et lâches. »



sans éducation abrutit le peuple et le rend insolent. Au reste, le travailleur parcellaire s'est jugé lui-même; il est content pourvu qu'il ait le pain, le sommeil sur un grabat et l'ivresse le dimanche. Toute autre condition lui serait préjudiciable et compromettrait l'ordre public. »

Tout le monde parle d'instruire le peuple; mais le programme à adopter n'est pas facile à réaliser. Peut-on se contenter d'un enseignement primaire, tel que celui que l'on a adopté presque partout? Proudhon proteste contre ce système[1] : « C'est tout simplement une sorte de sacrement, de baptême intellectuel, consistant dans la communication de la parole, de l'écriture, des nombres, des figures, plus quelques formules de religion et de morale. »

Il demande[2] « une instruction sérieusement libérale, à la hauteur du suffrage universel, et qui concoure avec les institutions de mutualité et de garanties... à entretenir un *certain niveau* entre les corporations, les conditions et les fortunes. Hors de là, l'enfant envoyé aux écoles ne sera toujours qu'un jeune serf dressé pour la servitude; or, nous voulons des travailleurs civilisés et libres. »

Proudhon avait bien reconnu quelle influence perturbatrice exercent dans le monde les inégalités, réelles ou préjugées, des talents; nous sommes ainsi portés à exagérer cet idéal de personnalité, qui nous entraine à violer la justice[3]. « Il est une foule de circonstances où nous payons, en sus de la valeur du produit, du service demandé, tant pour le rang, la naissance, l'illustration, les titres, honneurs, dignités, la renommée des fonctionnaires... Pendant qu'on exagère les uns, par la haute opinion qu'on se fait de leurs fonctions et de leurs personnes, un bien plus grand nombre voit réduire presque à rien ses salaires, par le mépris qu'on fait de ses services et l'état d'indignité dans lequel il est systématiquement retenu. » L'instruction peut donc devenir une cause nouvelle et puissante d'inégalité.

VIII

Les idées de Proudhon, sur la direction à donner à l'enseignement populaire, sont fondées sur des théories assez difficiles à bien comprendre; nous allons essayer de les exposer de la manière la plus claire; mais nous serons obligé de donner plus de place à nos observations personnelles que nous ne l'avons fait jusqu'ici.

1. *Capacité politique*, etc., p. 286.
2. *Op. cit.*, p. 281.
3. *Op. cit.*, p. 90.

La première chose qui frappe l'observateur est que l'homme n'a point d'industrie propre [1]. « Si la nature s'est bornée à lui souffler l'intuition de l'égalité, de l'équilibre, de l'harmonie, image de la justice, qui possède sa conscience, c'est qu'elle le prédestinait à une industrie universelle. »

Ce principe condamne la spécialisation absolue qu'entraîne l'extrême division du travail [2]. « Le peuple... ne croit pas à la réalité de ce que vous appelez la *vocation*. Il pense que tout sujet, sain d'esprit et de corps, et dûment enseigné, peut et doit être, à quelques exceptions près,... propre à tout. » Il avait écrit en 1846 [3] : « L'intelligence ne diffère dans les individus que par la détermination *qualitative*, laquelle constitue la spécialité ou aptitude propre de chacun ; tandis que, dans ce qu'elle a d'essentiel, savoir le jugement, elle est chez tous *quantitativement* égale. » On voit quel chemin avait parcouru son esprit en douze ans ! A un principe métaphysique d'une vérification impossible, il substitue un fait dont la justification va résulter de la théorie des sciences industrielles.

« Toutes les spécialités du travail humain sont fonctions les unes des autres : ce qui fait de la totalité industrielle un système régulier et de toutes ces industries divergentes, hétérogènes, sans rapport apparent,... une seule industrie, un seul métier, une même profession, un même état. Le travail, un et identique dans son plan, est infini dans ses applications comme la création même [4]. »

« Sera-ce un paradoxe de soutenir... que son enseignement doit être donné au complet, suivant une méthode qui en embrasse tout le cercle, de sorte que le choix d'un métier ou de la spécialité arrive, pour l'ouvrier comme pour le polytechnicien, après l'achèvement du cours complet d'études [5] ? »

Au premier abord, on pourrait croire que cette idée est entrée dans la pratique; partout on voit se fonder des écoles théoriques, destinées à préparer les jeunes gens aux fonctions industrielles les plus diverses, depuis celles de directeur d'usine jusqu'à celles de tisseur et de forgeron. Sans doute on n'a point été jusqu'à réunir toutes ces institutions, comme semble le demander Proudhon ; mais chacune de ces écoles embrasse déjà un cercle qui dépasse généralement les besoins; et on tend, chaque jour, à augmenter la masse des connaissances théoriques exigées des candidats.

1. *Justice*, etc.. t. II, p. 332.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 347.
3. *Contradictions*, etc., t. I, p. 106.
4. *Justice*, etc., t. II, p. 335.
5. *Op. cit.*, t. II, p. 330.

En fait, cette organisation ne correspond point du tout au programme proudhonien. En 1846, notre philosophe demandait ce qu'on ferait de toutes les capacités que mettrait au jour l'enseignement industriel réformé suivant les idées de Michel Chevalier [1]. « Dans quels épouvantables combats de l'orgueil et de la misère cette manie d'enseignement universel nous précipite! Quel besoin de se bourrer jusqu'à vingt ans de toutes sortes de sciences, pour aller après rattacher des fils à la mule-jenny, ou piquer de la houille au fond d'un puits? »

On a souvent dénoncé le danger que font courir à la société les déclassés. L'éducation, étant une force économique, doit, comme toutes les forces, produire ses contradictions et elle réclame un équilibre. C'est là un point de vue qui a été négligé par presque tous les auteurs qui ont examiné ce problème.

Comme le signalait Proudhon, le développement donné à l'instruction a produit un accroissement très marqué du paupérisme dans bien des États; ce paupérisme a eu pour résultat d'augmenter, dans des proportions effrayantes, le gouvernementalisme, qui est un moyen, pour une partie de la nation, de vivre aux dépens de l'autre [2].

On aurait tort de mesurer la plaie seulement à l'extension des services gérés par l'État, comme le font, d'ordinaire, les économistes. Le mal le plus redoutable est ailleurs; il est dans la substitution des sociétés anonymes aux anciens patrons. Nous avons un assez grand nombre de renseignements sur la vie intérieure de ces petits gouvernements : le paupérisme y sévit cruellement; la gestion est moins honnête, moins rationnelle et, le plus souvent, moins économe que celle de l'État; les idées de justice, d'équilibre, d'égalité, y sont inconnues; on ne peut mieux comparer ce régime qu'à celui qui sévissait en France du temps de Louis XV. Les *talents* s'y font largement rétribuer.

La réforme proposée par Proudhon est fondée sur une théorie particulière de la science.

Il est clair que l'homme n'a point commencé par créer une logique,

1. *Contradictions,* etc., t. I, p. 124. « Oh! combien le catholicisme s'est montré plus prudent... L'homme que la religion a formé, content de savoir, de faire et d'obtenir ce qui suffit à sa destinée terrestre, ne peut jamais devenir un embarras pour le gouvernement; il en serait plutôt le martyr. » Comparer le jugement célèbre de Machiavel, si souvent cité et si souvent tronqué, sur le rôle des ordres mendiants. (*Décades*, liv. III, chap. I.)

2. « Après avoir absorbé tout ce qui se trouvait à sa portée et qui ne pouvait se défendre, chaque Etat est induit à s'armer contre lui-même et à se traiter en pays conquis. » (*La guerre et la paix,* t. II, p. 284.)

des règles pour l'usage de sa raison, puis une science déductive pour arriver enfin à l'application industrielle.

L'homme n'ayant pas d'industrie prédéterminée [1], « ses créations ne peuvent avoir rien d'uniforme, rien de traditionnel; dès lors, il cesserait de s'entendre avec ses semblables; il ne s'entendrait pas avec lui-même si, variant à l'infini l'application de son idée intérieure, il n'appprenait en même temps à s'en rendre compte, en un mot s'il *n'analysait pas* ». Ainsi la science est donnée comme une nécessité dérivant de notre constitution de travailleurs [2]. « L'intelligence humaine fait son début dans la spontanéité de son industrie : et c'est en se contemplant elle-même dans son œuvre, qu'elle se trouve. »

On peut même dire que cette relation intime de la science et de l'industrie continue à subsister. Lorsque l'industrie n'est pas progressive, qu'elle se cristallise, la science s'arrête tout d'un coup, ou bien elle se transforme et s'épuise en recherches oiseuses : bientôt se produisent les maladies du langage; les mots perdent leur signification propre; l'esprit, ayant cessé d'appliquer ses formules à des actes réels, n'a plus de guide; il se crée une mythologie philosophique, comme dans l'Inde, à Alexandrie et durant tout le moyen âge. C'est miracle lorsqu'il se trouve, dans une pareille époque, des intelligences assez solides pour pouvoir résister à l'épidémie métaphysique.

Proudhon a donc raison de dire que [3] « l'idée avec ses catégories naît de l'action et doit revenir à l'action, *à peine de déchéance de l'agent* ».

Si, dans notre époque, la science a fait des découvertes si étonnantes, c'est qu'elle s'est mise, résolument, à suivre le mouvement industriel, auquel cette active collaboration [4] a donné une vigueur progressive merveilleuse. On peut dire que, tout compté, la science reste toujours en retard et qu'elle est impuissante à répondre à toutes les questions que lui posent les praticiens. Le savant ne s'attaque

1. *Justice*, etc., t. II, p. 324.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 326.
3. *Op. cit.*, t. II, p. 314. Comparer sur ce point la pensée de Proudhon à celle de Socrate. M. Renan dit : « Chez nous, certains besoins supérieurs aux caprices des gens du monde, l'artillerie, la fabrication des substances explosibles, l'*industrie appuyée sur la science*, maintiendront la *Science vraie.* » (*Histoire du peuple d'Israël*, t. III, p. 180.)
4. Par exemple, la cinématique n'exigeait point des recherches géométriques impossibles aux anciens et cependant elle ne s'est constituée que depuis un demi-siècle. Que l'on compare l'état de la science électrique, depuis le jour où l'électricité est devenue industrielle, à ce qu'elle était lorsque Laplace, Gauss, Ohm la traitaient à un point de vue purement théorique!



plus à des chimères ; il reçoit des mains de l'industriel les programmes de ses études [1]. « L'activité apparaît comme la cause première de l'excitation des idées, comme le Verbe primitif qui illumine tout à coup la conscience humaine. »

Lorsque la science reste purement spéculative, elle ne satisfait point à la véritable destinée de l'homme [2]. « Le savant est une intelligence isolée ou, pour mieux dire, *mutilée*, faculté puissante de généralisation et de déduction, si l'on veut, mais sans valeur exécutive. » Mais [3] « l'homme d'industrie, homme d'action et homme d'intelligence tout à la fois, peut se dire savant et philosophe jusqu'au bout des ongles ; en quoi il surpasse, de la moitié de sa taille, le savant et le philosophe proprement dits ».

Ceci posé, pourquoi ne pas suivre dans la pédagogie l'ordre naturel et historique ? Pourquoi mettre la théorie avant la pratique ? Il vaudrait mieux [4] « dégager des exercices [industriels] l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie et conduire l'homme, par la tête et par la main, à la philosophie du travail, qui est le triomphe de la liberté ».

Cette thèse paraît fort discutable, dans la forme absolue où l'auteur la présente : bien peu d'esprits seraient assez solides pour pouvoir parcourir, sans une extrême fatigue, l'énorme chemin par lequel s'est effectuée l'induction scientifique. Les professeurs ont cru même nécessaire, depuis longtemps, de laisser de côté les origines, de passer légèrement sur les principes du début.

D'autre part, l'expérience prouve que la méthode classique ne sert à peu près à rien, pour la très grande masse des esprits : nous avons maintes fois constaté que les démonstrations géométriques ne sont que des exercices de mémoire pour les élèves [5]. On a essayé de soulager les enfants en employant des méthodes moins abstraites et moins savantes : on n'a pas obtenu tout le succès désiré, parce que ces méthodes ne sont point appuyées sur des associations d'idées vraiment prépondérantes. Cet inconvénient n'existerait point dans les ateliers-écoles, dirigés d'après les principes de Proudhon : les

1. *Op. cit.*, t. II, p. 318.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 341.
3. *Op. cit.*, t. II, p. 332.
4. *Op. cit.*, t. II, p. 332
5. Nous croyons pouvoir affirmer qu'en général les bons élèves comprennent la géométrie d'une manière différente de celle qu'on imagine ; ils forment pour leur usage personnel des associations d'idées, qu'ils seraient fort embarrassés d'analyser.

associations d'idées fondées sur la pratique ont une puissance extraordinaire et une durée presque indéfinie [1].

Il n'est pas contestable que l'enseignement théorique, si maladroitement placé avant les écoles d'application [2], ne donne pas de fruits bien sérieux. Nos observations personnelles sont décisives sur ce point : pour la très grande masse des polytechniciens, il aurait mieux valu ne point passer par l'école, d'où ils sortent moins préparés à la vie industrielle qu'ils ne l'étaient au sortir du collège. Le résultat du grand effort de travail que l'on a exigé est nul ou à peu près nul; chose curieuse et souvent observée, l'inanité de cet enseignement est, en général, d'autant plus apparente que les élèves ont obtenu plus de succès [3].

Nous pensons qu'il y a lieu de réformer de fond en comble l'enseignement scientifique et que, pour les ouvriers, tout au moins, la théorie doit être enseignée à propos et comme conséquence de l'apprentissage.

L'apprentissage manuel peut être compris de deux manières radicalement différentes. Pour quelques-uns, il s'agit surtout de délier les mains de l'enfant, de lui faire faire une sorte de gymnastique [4]. Pour d'autres, c'est un luxe, comme la danse et l'escrime : les admirateurs de Rousseau n'ont jamais dépassé ce point de vue; Fourier a fait observer que l'éducation d'Émile ne peut convenir qu'à une famille ayant 50 000 francs de rente : ici nous nous occupons des masses.

Proudhon veut que le travail manuel soit « utile et productif [5] » au point de couvrir les frais d'éducation. C'est là une thèse d'une importance capitale. Il y a des utopistes qui veulent faire de l'élève un philosophe, un être qui raisonne sur tout et *apprend à penser*, avant d'avoir acquis l'expérience de la vie. On ne ferait ainsi que des bavards, des pédants et des perturbateurs de l'ordre public. Mais il y a une chose qu'on ne saurait trop faire comprendre à l'enfant, c'est la dignité du travail : tous ceux qui se sont occupés d'éducation savent que ce n'est pas facile [6]. Il est donc essentiel que, dès l'école, l'homme s'habitue à prendre au sérieux le travail.

1. On fait observer facilement ce fait dans les collèges à propos de la chimie, de la physique et même de la géométrie descriptive.

2. C'est l'opinion de Proudhon. (*Op. cit.*, t. II, p. 332.)

3. M. Bertrand a fait remarquer déjà que l'artillerie de marine, dont les officiers ne sont pas choisis dans les bons numéros de l'école, loin de là, est un des corps les plus savants de l'Europe.

4. C'est ainsi que la chose était comprise par M. Duruy, quand il organisa l'enseignement spécial.

5. *Capacité politique*, etc., p. 287.

6. « Je me souviens encore avec délices de ce grand jour où mon *composteur* devint pour moi le symbole et l'instrument de ma liberté... Honneur, amitié,

Toute cette première partie de la doctrine proudhonienne nous semble excellente; mais nous ne saurions en dire autant de celle que nous allons exposer.

Proudhon a, plus d'une fois, tourné en ridicule les thèses religieuses d'A. Comte; mais il avait la plus grande admiration pour la science du fondateur du positivisme [1]. Ce qui a le plus frappé les admirateurs de ce philosophe, c'est l'union intime qu'il établissait entre toutes les branches des connaissances humaines. Aussi notre auteur pouvait-il conclure, en s'appuyant sur sa propre théorie et sur celle d'A. Comte [2] : « L'industrie, non plus que les sciences, ne peut être morcelée, réduite à la routine sans périr : l'homme dont le génie, circonscrit dans une profession, ne sait rien des autres, qui, de plus, est incapable de ramener son métier à des notions élémentaires et d'en donner la *théorie*, est comme celui qui, ayant appris à signer son nom,... ne sait rien du reste de l'alphabet.

« Tout par méthode et d'ensemble, ou rien : c'est la loi du travail, comme du savoir. *L'industrie est la forme concrète de cette philosophie positive*, qu'il s'agit aujourd'hui de verser dans les âmes. »

Proudhon regarde l'organisation maçonnique comme le symbole de l'organisation rationnelle de l'atelier : chacun de nous devient successivement apprenti, compagnon et maître sous réserve des épreuves.

Il est à peine nécessaire de faire observer ce que cette constitution sociale aurait de chimérique, au moins aujourd'hui; il n'est point possible de « faire parcourir à l'élève la *série entière* des exercices industriels, en allant des plus simples aux plus difficiles, *sans distinction de spécialité* » [3], et de faire « que l'ouvrier puisse à volonté changer de métier et circuler dans le système de la production collective comme la pièce de monnaie circule sur le marché » [4].

Nous pensons que ce n'est pas interpréter correctement la véritable pensée de Proudhon que de trop insister sur les conséquences de ces formules prises dans un sens absolu [5] : ce serait d'autant

amour, bien-être, indépendance, souveraineté, le travail promet tout à l'ouvrier, lui garantit tout. » (*Justice*, t. II, p. 348.)

1. « Aug. Comte, dont l'Europe admirait la raison si ferme et le vaste savoir, préparé de longue main par une étude approfondie des sciences naturelles... (*Op. cit.*, t. III, p. 24.) — « Il fonde une église, dont il est le Christ, le pontife, et, faut-il le dire? la victime. » (*Op. cit.*, t. III, p. 33.)

2. *Op. cit.*, t. II, p. 331.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 332. Il est vrai qu'un peu plus loin, il demande seulement que l'ouvrier exécute toutes « les opérations qui constituent la spécialité de l'établissement ».

4. *Op. cit.*, t. II, p. 337.

5. Proudhon dit pour l'agriculture : il n'y a pas de difficultés parce que cet



plus méconnaître sa véritable doctrine que ce système produirait les mêmes inconvénients que l'instruction théorique générale, puisqu'il ne comporterait point d'équilibre.

L'application des idées de Proudhon ainsi rectifiées ne souffrirait point de grandes difficultés : chaque ouvrier apprenant plusieurs métiers ou, tout au moins, les diverses branches d'une industrie, il y aurait moins à craindre les encombrements ; — d'autre part, chacun ayant une instruction théorique au niveau de ses capacités et des besoins de la vie pratique, il n'y aurait presque plus de déclassés ; — l'instruction se continuant toute l'existence, le travail ne paraîtrait plus une déchéance, mais serait une occasion de perfectionner et d'agrandir l'intelligence ; — enfin la science étant en relation rationnelle avec l'industrie, les progrès de l'une et de l'autre seraient plus puissants.

Le travail, ainsi compris, procure « une volupté intime qui résulte pour l'homme de travail du plein exercice de ses facultés : force du corps, adresse des mains, prestesse de l'esprit, puissance de l'idée, orgueil de l'âme par le sentiment de la difficulté vaincue, de la nature asservie, de la science acquise, de l'indépendance assurée ».

Nous trouvons encore utile de relever une idée bien remarquable, qui nous semble de nature à pouvoir entrer dans la pratique de l'enseignement réformé.

L'ancienne technologie se bornait à une série de descriptions, de recettes, de formules. La physique et surtout la chimie n'étaient guère plus avancées il y a un siècle. Pour faciliter le travail de l'industriel, on avait dû créer des aide-mémoires, résumant cet amas indigeste. Il n'y a pas longtemps que l'on est sorti de cette barbarie. M. Reuleaux a contribué, plus que personne, à accélérer le progrès ; mais l'enseignement est resté tellement routinier que l'on n'a, généralement, pas attaché une importance assez grande à sa théorie des machines. Proudhon avait observé que les instruments de travail ne sont pas aussi variés qu'on pourrait le croire, qu'ils pourraient être ordonnés dans un système. Ce n'était chez lui qu'intuition : M. Reuleaux a soumis la question à un examen critique et nous croyons que sa doctrine est l'une des plus belles applications de l'esprit scientifique.

Nous savons aujourd'hui, grâce au savant professeur, que toute la technologie mécanique peut se ramener à un assez petit nombre de combinaisons, que ces combinaisons peuvent toutes s'exprimer au

art « suppose autant de variété dans la connaissance qu'il en requiert et en peut requérir dans le travail ». Il est clair qu'il ne demande point que l'agriculteur apprenne la conduite des locomotives, l'astronomie nautique, etc.

moyen d'une nomenclature aussi simple et aussi claire que celle de la chimie. Il est donc devenu certain que cet amoncellement de formules hétérogènes peut être remplacé par une *science* et que la connaissance des machines peut être ramenée à des principes généraux et très faciles. D'autre part, les constructeurs ne se bornent plus à suivre des règles empiriques, hétérogènes, pour déterminer les dimensions des pièces; ils soumettent presque tout à des calculs dérivés de théories fort simples, dont les méthodes se sont singulièrement perfectionnées dans ces dernières années, sous la pression des besoins industriels.

On peut donc dire que la spécialisation, telle que la comprenaient nos pères, tend à se transformer [1]. Les limites de chaque branche s'étendent, à mesure que la science prend une place plus considérable dans la direction du travail.

IX

Nous allons chercher à résumer dans quelques propositions les thèses examinées plus haut.

I. *a.* Si l'économie est une science, elle a pour objet l'étude rationnelle des valeurs produites par l'industrie humaine.

b. Le travail économique est un phénomène psychologique, qu'il faut soigneusement distinguer du travail tel que le comprend la physique.

c. Les valeurs se proportionnent entre elles et ont pour mesure une durée.

II. *a.* La consommation de l'homme civilisé est, en principe, illimitée; elle est dominée par des états psychologiques.

b. L'équilibre de la production et de la consommation ne dépend point seulement des lois biologiques; la population ne tendrait point à s'accroître d'une manière dangereuse dans une société de justes.

c. Le travail ne peut procurer à l'homme que la pauvreté.

d. Le progrès industriel se manifeste par une aggravation continuelle du travail.

III. *a.* Le but des sciences morales est de définir des *absolus*, que la science ne peut étudier, mais qu'elle pose pour établir la séparation des causes.

1. M. Flachat rapporte qu'il fut très étonné, quand il eut à s'occuper de navigation transatlantique, du peu d'importance des choses qu'il avait à apprendre. Il ne trouvait guère que des applications des théories qu'il avait appliquées, durant longtemps, comme ingénieur de chemins de fer.



b. L'expérience prouve que nous avons la faculté de pouvoir construire des idées et d'agir conformément à l'idéal ainsi formé.

IV. *a*. La justice ne réside pas dans les choses, qui peuvent être alternativement permises et défendues.

b. La justice est idée et se rapporte aux relations des citoyens entre eux.

c. La théorie du respect, base de l'idée de justice, a son origine dans l'histoire idéalisée de la cité hellénique.

V. *a*. Les États ne se composent pas seulement d'individus, mais aussi de forces : le législateur règle l'usage des forces, ce qui nécessite l'examen des forces au point de vue du droit.

b. La guerre est une application du droit de la force; elle est à la fois la lutte de deux absolus, deux souverainetés, et la dispute pour un gain illicite.

VI. *a*. Les *contradictions* économiques consistent dans les ravages produits par les forces industrielles à l'état de guerre.

b. En 1846, Proudhon croyait les contradictions solubles par une synthèse; il a fini par reconnaître que cela était impossible.

c. Les contradictions ont leur base dans la liberté, qui trompe l'homme, lui fait mépriser la justice et poursuivre des illusions.

VII. *a*. Le législateur cherche à équilibrer les forces, de manière à obtenir une approximation de plus en plus grande de l'égalité.

b. La cité idéale des Grecs était libre de contradictions, parce que les forces économiques étaient supprimées.

c. L'équilibre idéal réaliserait dans la cité l'égalité des conditions.

d. Le moyen le plus puissant dont l'État puisse disposer aujourd'hui en faveur de l'équilibre semble être l'éducation.

VIII. *a*. L'instruction peut être utile ou dangereuse; dans beaucoup de pays elle développe le paupérisme.

b. L'enseignement doit avoir pour base la pratique de l'atelier : la science et l'industrie sont intimement liées et la première doit être enseignée au peuple comme explication du travail manuel.

c. Proudhon croyait à tort que l'industrie pouvait être ramenée à quelques lois générales, si bien que l'ouvrier pourrait recevoir une instruction intégrale.

d. L'instruction doit durer toute la vie, de manière à mettre les hommes en état de s'élever toujours et à obtenir l'équilibre entre les connaissances et les besoins industriels.

e. Il semble probable que, sans arriver jamais à l'instruction intégrale, on peut beaucoup simplifier l'enseignement industriel, le rendre plus scientifique et plus pratique à la fois, en s'inspirant des idées proudhoniennes.

G. Sorel.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Espinas. HISTOIRE DES DOCTRINES ÉCONOMIQUES. Paris, Colin, 1892.

Il y a tant de clarté, d'air et d'aisance, dans ce résumé de je ne sais combien de bibliothèques économiques, l'auteur nage avec si peu d'effort apparent dans son vaste sujet, qu'il faut lire la table et l'index pour se rendre compte de tout ce qu'il a condensé et amassé là. Il va de Xénophon, de Platon, d'Aristote, à Karl Marx et à nos socialistes contemporains, en passant par Thomas Morus et Campanella, Bodin et Montchrétien, les Physiocrates, Adam Smith, etc. Chaque doctrine est caractérisée d'un mot bref et net, et sa filiation mise à nu. Parfois il trouve moyen de résumer ses résumés, comme en cette simple phrase si lucide : « Des deux tendances que nous avons vues se combattre dans les ouvrages des philosophes de l'antiquité, à savoir la recherche de la meilleure organisation économique et l'aspiration à la vertu considérée comme incompatible avec la richesse, le moyen âge avait surtout suivi la seconde ; la Renaissance suivra la première. » Et l'âge moderne a suivi la Renaissance à cet égard. A la fin de son livre, M. Espinas croit pouvoir conclure que l'*art économique* (c'est-à-dire l'Économie politique envisagée comme art) « suit dans ses variations une direction déterminée ». Détaché de la religion et de la morale, il va se développant de plus en plus « en extension, en complexité et en unité. De domestique qu'il était dans l'antiquité grecque, il est devenu politique à la fin du moyen âge ; puis il a eu pour objet l'intérêt d'une seule nation ; bientôt après, il s'est élevé à la conception d'un intérêt universel et humain, mais sans voir comment cet idéal pouvait être utilement poursuivi ; enfin, revenu à l'intérêt national, il semble à la veille de comprendre dans ses combinaisons des groupes de nations ayant les unes avec les autres des relations définies et préludant à l'établissement d'un droit politique par l'établissement laborieux d'un droit économique. Et les phénomènes qu'il embrasse sont de plus en plus complexes, etc. »

Pour faire une bonne critique, voire même une bonne histoire, des doctrines d'autrui, il faut avoir une doctrine à soi. Une négation ne vaut que par l'affirmation à laquelle elle s'appuie. C'est parce que M. Espinas est le philosophe que l'on sait, qu'il a été un historien et

un critique excellent. En ce qui me concerne, je regrette qu'il ait formulé dans de trop courtes indications ses idées propres : les quelques pages de la fin suffisent cependant à prouver que l'auteur des profonds travaux sur la « technologie artificialiste » — excellente, sauf ce titre rébarbatif — se fait de l'Économie politique une conception très supérieure en compréhension et en pénétration à celle des économistes étudiés par lui. Je lui avouerai franchement, à ce propos, puisque nous causons ici entre nous sous le manteau de la cheminée, et bien loin des économistes, que ce qui me frappe le plus à la lecture de ceux-ci, — je ne parle pas des nouveaux, des hérétiques, d'accord avec nous sur ce point, — c'est la pauvreté du peu qu'ils ont découvert ou cru découvrir comparé à l'immensité de leurs séculaires efforts. Peut-être, de leur côté, en disent-ils autant de nous, sociologues, qui avons la prétention d'englober leur petite vigne phylloxérée dans notre vaste domaine. Mais la sociologie date d'hier, l'économie politique est vieille comme le monde, et déjà l'on peut dire que la science des religions, la critique d'art, la morale, la linguistique même et le droit, sans parler de l'économie politique elle-même, ont été remués et renouvelés à fond par l'inoculation du levain sociologique, même en son état d'impureté et d'insuffisance actuelle. En peut-on dire autant du point de vue économique? A elle seule, l'idée de l'organisme social, — quoique, à mon sens, on ait fort abusé de cette demi-métaphore et qu'il y ait mieux, beaucoup mieux à offrir au lecteur en fait de sociologie — a plus de vérité, malgré ses exagérations, que toutes les généralisations assurément moins larges, moins nettes même, et bien moins fécondes, mises en circulation par les disciples d'Adam Smith. Je cherche, en cet amas d'écrits, quelque chose de précis et de solide, *aliquid inconcussum*, et qu'est-ce qu'on me montre? La loi de l'offre et de la demande, la théorie de la population de Malthus, la théorie de la Rente de Ricardo, sa *loi d'airain*, la loi des débouchés de Say. Mais la loi de l'offre et de la demande, si on la met sous la forme pseudo-mathématique à laquelle elle a dû tout son succès, exprime une erreur manifeste : il n'est pas vrai que, l'offre diminuant de moitié ou la demande augmentant du double, le prix doublera; s'il s'agit de blé en Europe, de riz en Asie, il ne doublera pas, il décuplera, il centuplera; s'il s'agit d'articles de luxe, il s'accroîtra à peine d'un quart ou d'un tiers. Or, dépouillez cette formule de sa livrée mathématique d'emprunt, elle cesse d'être erronée, mais pour devenir insignifiante, car, incapable dès lors d'expliquer pourquoi le prix est tel et non tel autre, elle s'accommode de n'importe quelle augmentation ou de n'importe quelle diminution de prix et laisse le problème à peu près indéterminé. Je puis dire tout à fait, si l'on songe à l'ambiguïté de ces mots *offre* et *demande*, qui peuvent signifier tout ce qu'on veut : le *nombre* de ceux qui *désirent* acheter ou vendre, ou l'*intensité de leur désir*, ou le nombre de ceux qui *sont décidés* à acheter ou à vendre, ou l'*énergie de leur décision*. Autant de sens, autant de solutions différentes du problème. Ajoutons qu'une

omission énorme est faite là : on ne tient aucun compte du degré de fortune des candidats à l'achat ou à la vente. — Quant à la loi de Malthus, elle aussi est un bel exemple d'hallucination mathématique contagieuse et généralisée : je laisse à Henry George qui, dans *Progrès et Pauvreté*, en a fait une vigoureuse réfutation, le soin de la vider. En réalité, le prétendu parallélisme d'une progression géométrique de la population — ou même d'une tendance de la population *humaine* à progresser géométriquement — et d'une progression arithmétique des subsistances, est purement imaginaire, et il y a, à coup sûr, beaucoup plus de solidité dans le fameux logarithme des sensations dont les psychophysiciens cependant ne daignent plus parler. Encore faut-il reconnaître que Malthus a inspiré Darwin, ce qui n'est pas un mince mérite, mais étranger à notre sujet. La *loi d'airain*? Mais dans sa *Répartition des richesses*, M. Leroy-Beaulieu en a montré l'inanité; et, de fait, quand on voit l'inégalité extrême, en tout temps et en tout pays, des salaires *minima* propres à des professions différentes recrutées dans les mêmes couches sociales, où les besoins sont les mêmes, comment peut-on sérieusement prétendre que les salaires ne cessent de baisser avant d'avoir atteint le point où, s'ils baissaient davantage, l'ouvrier mourrait de faim? Cela peut être vrai de certains salaires, des plus bas, à certaines époques d'oppression tyrannique; mais, évidemment, cela est inapplicable aux salaires supérieurs, et néanmoins fixes eux-mêmes, arrêtés et stables, qui rémunèrent d'autres professions où les besoins sont identiques.

De toutes ces tentatives d'idées, la plus réussie est encore la théorie de la Rente de Ricardo. Mais, d'abord, on a remarqué qu'elle pèche par insuffisance de généralisation. Ce n'est pas seulement, en effet, l'industrie agricole, c'est l'industrie minière, c'est une industrie quelconque, métallurgie, papeterie, etc., qui donne lieu au phénomène de la rente en ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire à un prix uniforme établi pour des produits qui ont exigé des quantités extrêmement inégales de travail, et à un prix uniforme basé sur le prix du produit qui a coûté le plus de peine, de telle sorte que les produits similaires plus aisément exécutés se trouvent favorisés par cette circonstance. Puis, on aurait pu remarquer aussi que l'injustice de cette faveur — si c'en est une que la chance et le plaisir du jeu — est, en somme, analogue aussi à une autre injustice, non moins fondamentale, sur laquelle est forcée de s'appuyer toute théorie de la valeur un peu sérieuse. La théorie de la rente n'est, après tout, qu'un cas particulier de la théorie de la valeur. Or, quand on serre de près celle-ci, on se voit conduit à reconnaître [1] que le prix d'un article *pour tout le monde* est déterminé par la somme *maxima* que peut consacrer à son acquisition, vu

1. Je me permets de renvoyer le lecteur, curieux d'explications sur ce point, à un article intitulé *La psychologie ou économie politique*, que j'ai publié dans la *Revue philosophique*, il y a une dizaine d'années.

sa fortune, le demandeur le moins riche parmi tous les demandeurs entre lesquels est appelée à se distribuer la totalité des exemplaires de cet article. Les demandeurs les plus riches, si l'on ne s'était adressé qu'à eux ou s'ils n'avaient su qu'on s'adressait à d'autres et que ceux-ci achetaient à tel prix, auraient consenti à payer un prix souvent beaucoup plus fort plutôt que de renoncer à cette acquisition. C'est donc une chance heureuse, et un grand bénéfice pour eux, que leur rencontre sur le marché avec les acquéreurs pauvres. Ils payent, il est vrai, le même prix, mais le sacrifice qu'ils font en le payant est moindre, souvent beaucoup moindre. Et c'est là une injustice aussi grande en faveur des consommateurs riches que l'est l'injustice de la rente ou des équivalents de la rente en faveur des productions privilégiées.

Il suit de là que, si la rente foncière est une iniquité, la plupart des prix de n'importe quel article sont tout aussi injustes. Et, si l'on réfléchissait à cela, on verrait que le seul remède à cette injustice si générale serait d'extirper de nos cœurs ce besoin d'égalité de traitement toujours croissant, — malgré l'inégalité croissante et déplorablement exagérée des fortunes et des conditions de production, qui rend de plus en plus nécessaire l'uniformité des prix. Mais le caractère chimérique d'un tel projet serait manifeste, car c'est le progrès de l'assimilation, de la mutuelle imitation, autant vaut dire de la sympathie et de la fraternité, alimentées par la civilisation, qui fait progresser en nous le besoin d'égalité de traitement — c'est-à-dire de la justice telle que Spencer la définit. C'est de notre soif même de justice que cette soi-disant injustice éclôt.

Ce n'est pas le moment de creuser ce problème socialiste : tout ce que j'ai voulu a été de montrer par cet exemple l'impossibilité de traiter utilement les questions économiques sans les rattacher à l'ensemble de la science sociale. En cela, les socialistes ont eu grandement raison contre les économistes, car, s'ils n'avaient pas d'arme mieux trempée que la loi d'airain et la théorie de Ricardo, dont ils frappent de si grands coups à droite et à gauche, on ne s'expliquerait guère leur succès. Mais ils ont eu au moins le mérite de frayer la voie aux sociologues.

Je suis surpris de trouver sous la plume de M. Espinas, une phrase (p. 345) d'où il semble résulter que, considérée comme art et non plus comme science, l'économie politique lui paraît distincte de la sociologie. Cependant, qu'est-elle autre chose, sous ce rapport, qu'une branche de la sociologie appliquée, comme, sous son aspect théorique, elle n'est qu'une branche de la sociologie pure? Et n'est-ce pas surtout au point de vue des applications pratiques qu'il importe de ne pas séparer ce rameau du tronc, au risque de le stériliser ou de lui faire engendrer des fruits détestables? N'est-ce pas de Ricardo qu'on a pu dire qu'à ses yeux « les produits ne sont pas faits pour les hommes, mais les hommes pour les produits »? Et n'est-ce pas Turgot — un ancien ministre — qui a, très logiquement, écrit ce prodigieux apho-

risme : « Quiconque n'oublie pas qu'il y a des États politiques séparés les uns des autres et constitués diversement ne traitera jamais aucune question d'économie politique »?

L'économie politique appliquée, d'après M. Espinas, « comprend la formation de décisions pratiques particulières qui tendent, non à la vérité, mais au succès, et ont pour but de contribuer au jeu normal des fonctions économiques. A ce titre elle est un art, c'est-à-dire un ensemble de moyens, une technique, comme la navigation, l'agriculture, la stratégie, la médecine, l'éducation et la politique. Quelles sont les méthodes qui conviennent aux arts utiles ou techniques? Nous ne connaissons pas d'ouvrage qui réponde à cette question d'une manière satisfaisante. La logique de l'action est beaucoup en retard sur celle de la connaissance. Mais il est probable que des opérations de l'esprit aussi différentes sont soumises à des règles différentes. » Cet important passage mérite d'être médité et discuté.

Notre auteur ne s'explique pas assez sur cette *logique de l'action* qu'il oppose à la *logique de la pensée* et qu'il déclare en retard sur celle-ci. Entend-il par là qu'il existe des méthodes générales, non encore formulées, propres à faciliter l'*invention utile* en tout ordre d'activité, comme il existe, ou comme on dit qu'il existe, des méthodes générales propres à faciliter la *découverte vraie* en n'importe quel domaine de la curiosité? Stuart Mill a cru donner la formule de ces dernières dans sa Logique inductive, qui serait l'art de découvrir. Resterait-il à trouver une autre logique, ou plutôt une *téléologie inductive*, qui serait l'art d'inventer? Si c'est là ce que pense M. Espinas, l'idée est assurément digne du plus sérieux examen, mais l'on peut ajouter que sa réalisation est commencée. En mécanique, on a des théorèmes auxquels on peut s'adresser pour leur demander l'idée des machines à inventer, quand le besoin s'en fait sentir, comme en algèbre on a des théorèmes qui permettent de trouver la valeur des *inconnues*. Le mécanicien peut dire, dans certains cas, avec certitude, qu'une machine demandée ne peut pas être inventée, comme l'algébriste peut affirmer dans certains cas qu'un problème à résoudre est insoluble. A l'usage des horticulteurs et des éleveurs de bétail, il y a des règles empiriques pour faire varier dans un sens ou dans l'autre, pour faire progresser en embonpoint ou en agilité, en taille ou en exiguïté, une espèce quelconque, animale ou végétale; et M. Dareste vous donnera des procédés suivis pour obtenir telle monstruosité vivante qu'il vous plaira, — peut-être même des monstruosités fécondes, créatrices d'une nouvelle espèce ex abrupto. Il me semble que, à ce point de vue, la *logique de l'action* est plus avancée que celle de la pensée; car je ne sais point de canons de l'Induction qui permettent de découvrir sûrement une vérité cherchée dans un ordre de faits quelconque.

Mais, à vrai dire, inventer, comme découvrir, demeure toujours le secret du génie; et tout ce que peut en général le logicien c'est, une fois éclose l'idée de génie, de la soumettre à des épreuves de vérifica-



tion théorique ou pratique. Remarquons, en effet, que l'invention, comme la découverte, commence par être une conjecture. Il en est d'une machine nouvelle avant son emploi industriel, comme d'une hypothèse scientifique avant son contrôle par les faits. Or, ici et là, la pierre de touche est la même; il s'agit toujours d'appliquer l'observation et l'expérience. La locomotive étant inventée, le premier machiniste y monte et prouve en la faisant marcher sur les rails qu'elle est propre à sa destination : preuve par l'*expérience*. D'autre part, le public regarde et constate : preuve par l'*observation*. C'est précisément de la même manière que les lois de Gay-Lussac ou de Berthollet ont été vérifiées. Je ne puis donc admettre que la logique de l'action et la logique de la pensée « soient soumises à des règles différentes ». L'une et l'autre se ramènent, au fond, non aux canons de l'induction de Mill, mais à la vieille théorie du syllogisme qui, comme M. Renouvier me paraît l'avoir établi, est implicitement postulée par ces fameux canons en ce qu'ils ont de solide. Il est vrai que le *syllogisme de la connaissance*, le seul étudié jusqu'ici, demanderait à être complété par le *syllogisme de l'activité* (que j'ai esquissé quelque part). Mais ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus. Quoi qu'il en soit, il m'est, par suite, impossible de conclure que « la méthode de l'Économie politique (comme art) n'est pas celle de la science ». Je sais bien qu'il n'y a pas de méthode scientifique pour inventer d'excellentes constitutions politiques, de solides organisations économiques. Mais il n'y en a pas non plus, que je sache, pour découvrir de beaux systèmes philosophiques, de grandes théories fécondes. Le philosophe emploie les *sciences pures*, pendant que l'économiste pratique et l'homme d'État emploient les *sciences appliquées* : voilà toute la différence. Mais la science appliquée est de la science aussi bien que la science pure. L'économie politique est la philosophie de ces sciences qu'on appelle l'agronomie, la métallurgie, la navigation, la construction des chemins de fer, la *science des finances*, etc. Elle synthétise dans le mot de *richesses* le caractère commun aux utilités très différentes que ces sciences très différentes enseignent et procurent aux hommes. Ce qu'elle cherche, plus laborieusement que fructueusement il faut en convenir, c'est une théorie de la valeur, qui explique la hiérarchie des richesses en tout état social, leur ascension ou leur baisse le long de l'échelle immense du Désir humain, du Jugement humain, et qui, en élucidant les causes de cette montée ou de cette descente, permette de modifier dans une certaine mesure leurs valeurs relatives. Or, si imparfaites que soient encore cette théorie et cette notion même de la valeur, elles l'emportent en précision sur ce qui leur correspond dans la logique de la connaissance, à savoir sur la théorie et la notion de la certitude et de la probabilité.

Mais je m'oublie à cette discussion avec M. Espinas. En la poursuivant je laisserais croire qu'il existe entre nous une dissidence fondamentale. Il n'en est rien. Je ne lui ai fait cette chicane de détail que pour le plaisir de causer avec lui. J'aime d'ailleurs et j'apprécie hau-

tement en lui ce patriotisme humanitaire en quelque sorte et cette sorte de socialisme d'État libéral, si l'on peut dire, qui le font naviguer droit entre les écueils d'écoles opposées, sans nulle contradiction. Je loue aussi ce sens historique qui, par exemple, à propos de l'interdiction du prêt à intérêt au moyen âge, lui suggère la remarque suivante : l'aversion générale contre le prêt à intérêt est alors proportionnelle à la misère publique; elle grandit ou décroît avec elle. D'où il conclut que ce préjugé n'est peut-être « qu'un effort inconscient de cette société pour lutter contre un mal réel, la rareté de l'argent et l'élévation excessive du taux de l'intérêt ». Et, puisque je le cite beaucoup, l'idée me vient de lui faire compliment aussi, en finissant, sur le choix heureux et instructif de ses citations. En voici une, entre autres (p. 125), de Bodin, qui jette un grand jour sur la prospérité de la France un peu avant les guerres de religion et même un peu après leur début (1568) : « Depuis cent ans, dit Bodin, on a défriché un pays infini de forêts et de landes, bâti plusieurs villages, peuplé les villes, tellement que le plus grand bien de l'Espagne, qui d'ailleurs est déserte, vient des colonies françaises qui vont à la file en Espagne et principalement d'Auvergne et du Limousin. »

G. TARDE.

G. Tarde. ÉTUDES SOCIALES ET PÉNALES. 1 vol. in-8° (460 p.) de la *Bibliothèque de criminologie*. Lyon, A. Storck ; Paris, G. Masson, 1892.

M. Tarde a réuni en un volume des études publiées déjà en majeure partie dans la *Revue philosophique*, la *Revue des Deux Mondes*, les *Archives de l'Anthropologie criminelle*, la *Revue scientifique*. C'est un vrai plaisir, après les avoir lues lors de leur première apparition, de les reprendre aujourd'hui, de les voir se confirmer, se fortifier l'une par l'autre, d'y retrouver autant d'illustrations des vues gérarales de l'auteur sur les questions sociales et criminelles.

Ces essais ont pour sujets : le duel, le délit politique, l'atavisme moral, l'amour morbide, quatre crimes passionnels (affaire Chambige, affaire Wladimiroff, affaires Weiss et Achet), l'archéologie criminelle en Périgord, la crise de droit moral et la crise de droit pénal, études criminelles et pénales, critique de divers ouvrages de Corre, Bathel, Sighele, Moriand, etc., l'idée de culpabilité, les lois de l'imitation, dépopulation et civilisation, les idées sociologiques de Guyau, le suffrage dit universel. Tous ces travaux sont à lire de très près. On y retrouve cette abondance d'idées de détail, de considérations ingénieuses, variées, piquantes, semées très souvent dans un ordre imprévu, et avec une sorte de caprice, qui s'allie parfaitement chez M. Tarde avec des théories générales très arrêtées et très systématiques. Je ne les analyserai pas en détail et d'ailleurs beaucoup ont paru ici même. Parmi les plus remarquables je signalerai celui qui traite de l'archéologie criminelle en Périgord. « La criminalité d'an-

cien régime, sur laquelle abondent les documents, dit M. Tarde, peut seule éclairer la nôtre, et c'est une mauvaise plaisanterie de demander l'explication de celle-ci à la préhistoire et aux anthropoïdes avant de s'être adressé d'abord à un passé infiniment plus instructif pour deux raisons, parce qu'il est plus récent et parce qu'il est plus lumineux. » Il a donc fouillé les recueils où les archivistes départementaux inventorient et résument leurs archives et où les pièces concernant le fonctionnement dé la justice avant 1789 ou 1790 occupent une grande place. Il en a tiré des considérations extrêmement intéressantes sur la psychologie générale, non seulement du criminel, mais du magistrat pendant les deux derniers siècles de l'ancien régime. « Les sentiments moteurs des âmes et leur orientation ont changé du tout au tout. Prenez le juge d'alors et comparez-le au juge d'aujourd'hui. Une de ses énergies dominantes et constantes était la conviction qu'il était né juge comme le roi était né roi, qu'il y avait en lui un certain droit immanent de juger ses semblables. Rien de pareil à présent heureusement. Mais l'avantage était que cette fierté était une force contre les pressions du pouvoir, une garantie d'indépendance. Et, de fait, je m'aperçois que Sénéchal et Présidial, au risque d'encourir les terribles vendettas héréditaires d'alors, frappent indistinctement les plus hautes têtes féodales de leurs sentences draconiennes. A la lecture de ces impitoyables arrêts, on sent sous cette férocité, une impartialité courageuse par laquelle Présidiaux et Parlements se valaient et rivalisaient de méritoire orgueil. Et, certes, je ne veux pas dire que, par ce trait, mes collègues et moi, nous contrastions avec nos prédécesseurs; mais enfin il me semble que notre indépendance à nous a quelque chose de moins frappant ou de moins héroïque. Autres différences bien plus accusées : le magistrat ancien, précisément parce qu'il était très fier du corps auquel il appartenait, professait le dédain de l'avancement et se souciait peu d'échanger sa robe de conseiller à son Présidial contre celle de conseiller au Parlement voisin; mais d'ailleurs il tenait fort à monter en grade socialement, c'est-à-dire à s'anoblir de plus en plus. M'est-il permis de faire observer que, par ce mépris de la hiérarchie professionnelle et ce culte de la hiérarchie sociale, il est la vivante antithèse du magistrat contemporain, avec sa rage d'ascension judiciaire et son air égalitaire? Autre différence. La question des préséances, qui passionnait autrefois, est devenue insignifiante maintenant : ou, si elle renaît encore çà et là, c'est sous une forme infiniment plus facile à résoudre, puisqu'elle n'intéresse plus que la vanité individuelle. Jadis elle intéressait surtout la vanité corporative; et l'on a vu, par exemple, le Présidial de Sarlat plaider pendant cinquante ans contre le tribunal de l'Élection pour savoir lequel des deux aurait la première place à l'église. » M. Tarde conclut ainsi en terminant sa comparaison : « Dirai-je enfin que je n'ai pu lire tant d'arrêts de condamnation à la pendaison et à la roue pour de simples vols, les procès faits à la mémoire des protestants

morts dans l'impénitence finale, et tant d'autres procédures extravagantes ou odieuses, sans me féliciter de pouvoir opposer à la sévérité atroce, à la foi fanatique, à l'austérité puritaine de la magistrature ancienne, l'indulgence même excessive, la tolérance même sceptique, l'aménité même relâchée des nouveaux magistrats? »

Il faut signaler aussi le développement particulier que M. Tarde donne à ses travaux sur l'imitation en étudiant les maladies; son appréciation fort intéressante de quelques crimes passionnels, particulièrement de l'affaire Chambige, sa discussion très curieuse du « délit nécessaire » à propos de l'affaire Weiss.

Tous ces essais se rattachent aux idées générales de M. Tarde que l'on connait déjà : l'imitation conçue comme le fondement de la vie sociale, et comme l'explication la plus satisfaisante des phénomènes sociaux, le crime ramené à des causes sociales avant tout, bien plutôt qu'à des causes physiques ou physiologiques, la responsabilité fondée sur l'identité personnelle et la similitude sociale. Ces théories sont déjà connues des lecteurs de la *Revue* et je n'y insisterai pas. J'ai eu moi-même l'occasion de les examiner ici et d'indiquer les raisons que l'on peut leur opposer et aussi les vues qui, à certains égards, me paraissent préférables tout en tenant compte de la grande part de vérité renfermée dans les théories de M. Tarde et mise en lumière par lui d'une manière à la fois charmante, rigoureuse et subtile.

Je discuterai quelques points particuliers. Et, naturellement, je m'occuperai de ceux où je ne suis pas complètement de l'avis de l'auteur. Il l'a dit lui-même à propos de Guyau : « Les philosophes ont tant de peine à se mettre d'accord! Même en s'admirant il faut encore qu'ils se critiquent. Mon article même en témoigne, puisque, très sincère et très sympathique admirateur du talent de Guyau, je parais m'être complu néanmoins à marquer entre nous les divergences au lieu de me féliciter, comme je l'aurais dû, de nos consonances sur tant de points. » M. Tarde me permettra bien de m'approprier un peu ces paroles. Quand je le lis et que je ne suis pas de son opinion, j'éprouve une très forte envie de lui répondre et de la discuter, précisément parce que je pense souvent comme lui et aussi parce qu'il y a toujours chez lui, dans ce que j'ose trouver une erreur, un fond de vérité qui ne demande qu'à être interprété autrement, mieux placé, pour faire partie, me semble-t-il, d'un ensemble inattaquable.

Je voudrais discuter, par exemple, la question de l'intérêt. M. Tarde est nettement anti-utilitaire. « Quel est celui d'entre nous, dit-il (p. 222), qui ne protestât contre le rétablissement de peines atroces, fussent-elles démontrées efficaces? Cela prouve, soit dit en passant, que la considération de l'utile, même de l'utile social, ne suffit pas, — et qu'il y a une esthétique sociale. » Je ne suis pas bien sûr que la peur de certains dangers ne fût pas suffisante pour émousser un peu ce sentiment d'humanité chez un assez grand nombre d'hommes. Quoi

qu'il en soit, l'utilité ne s'oppose peut-être pas absolument à l'esthétique en ce cas. Car ces peines atroces en même temps que leur utilité supposée pourraient avoir des désavantages considérables, au point de vue social, par exemple le développement des instincts de cruauté, la diminution de la sympathie, en un mot l'affaiblissement de sentiments et d'instincts qui s'accordent avec l'harmonie sociale, et au contraire le développement de quelques-uns de ceux qui tendent à nuire à cette harmonie. Il en est ainsi dans la plupart des cas — sinon dans tous — où l'on oppose une tendance esthétique à une tendance utilitaire ; le beau a son utilité aussi, il ne faut pas l'oublier, et un utilitarisme suffisamment large considérera comme indispensable de favoriser certains sentiments esthétiques. L'opposition de l'utile et du beau se manifesterait si le sentiment esthétique ne servait absolument à rien. L'utilité représente l'harmonie des tendances et leur appui mutuel, l'esthétique ne représenterait alors que leur indépendance et leur isolement. Il me paraît certain que l'esthétique, à ce point de vue, serait une chose inférieure et non seulement au point de vue social mais même au point de vue esthétique, et, si l'utilitarisme n'était point réalisé dans les faits, il apparaîtrait, en ce cas, comme une sorte d'idéal.

Faut-il donc tenir l'utilitarisme pour vrai? Je ne le pense pas, puisque je l'ai combattu moi-même. Toutefois, je dois dire qu'il est difficile de porter un jugement bien décisif sans préciser le sens des termes. Il y a bien des façons de comprendre l'utilitarisme et si les utilitaires le comprennent généralement mal, il n'est peut-être pas impossible de s'en faire une meilleure idée. Il se confond assez souvent avec la recherche d'un bonheur un peu vulgaire et un peu plat, mais si on voulait lui faire exprimer un maximum idéal de solidarité et d'harmonie, — ce qui serait assez logique, car qu'est-ce que l'utilité sinon un rapport de convenance entre plusieurs actes, plusieurs désirs, qui se fortifient ou se satisfont l'un l'autre? — il n'y aurait plus guère d'objection à lui faire. Si, au contraire, on veut lui faire exprimer la recherche du bonheur même le plus élevé, on s'expose à cette objection, fondée à mon sens, que le bonheur le plus élevé est encore un but relativement inférieur. Je regrette donc un peu que M. Tarde n'ait pas développé davantage ce point important.

Je regrette encore qu'il ne se place pas plus souvent, pour apprécier certains traits, au point de vue dogmatique, au lieu de rester au point de vue historique; et peut-être bien que ma critique précédente rentre dans celle-ci. — Souvent il raconte quand je voudrais le voir juger, et quelquefois le jugement porté par lui apparait bien, quand même, d'autres fois je ne le vois pas clairement ou plutôt, tout en apercevant encore son sentiment, je me plains de ne pas apercevoir suffisamment toutes les raisons de ce sentiment. Je vais tâcher de m'expliquer mieux. M. Tarde nous dit (p. 392) : « En fait d'arts, les maladies de l'imitation, bien connues des critiques, sont : ou le fétichisme extra-classique, ou l'extravagance moderniste de l'imita-

tion à outrance, de la mode à tout prix. Je n'y insiste pas. On rira fort, dans quelques années, de nos admirations actuelles pour certaines musiques, certaines peintures, certaines littératures. » Si je ne me trompe, M. Tarde pense qu'on aura raison de rire, et je n'y contredis pas absolument, mais il semble résulter de sa phrase que M. Tarde a une esthétique et que si l'imitation a des maladies, elle a aussi un fonctionnement normal, et en l'espèce esthétique qui comporterait une discrète imitation des anciens et une imitation peut-être plus discrète encore des modernistes. Ou bien le beau et le laid seraient-ils seulement des affaires de mode, et n'y aurait-il à se poser à leur sujet que des questions non d'esthétique, mais de psychologie ou de sociologie, et nos modes actuelles sont-elles risibles, simplement parce qu'on rira d'elles ou bien rira-t-on d'elles parce qu'elles sont risibles? Entre Shakespeare, par exemple, et le vicomte d'Arlincourt, pour ne citer que des morts, la différence consiste-t-elle à ce que l'un force nos cerveaux à vibrer comme le sien (et encore en sommes-nous bien sûrs?), tandis que l'autre n'a pu y parvenir? Et n'y a-t-il pas des médiocrités qui sont admirées non seulement par beaucoup de gens, mais aussi pendant très longtemps et qui deviennent classiques? J'aurais aimé que M. Tarde, qui indique ce qui est à approuver d'après lui au point de vue moral et nous donne un critérium de la moralité, nous proposât aussi un critérium de la beauté qui ne me paraît point ressortir suffisamment même des passages de ses études où il traite de l'esthétique. M. Tarde pourrait bien me dire qu'un recueil d'études pénales et sociales peut se passer d'une théorie du beau. Aussi est-ce un regret que j'exprime plutôt qu'une critique.

J'aurais bien encore à discuter sur un grand nombre de points, je ne suis pas converti à la théorie de la responsabilité de M. Tarde, qui me semble attacher ici trop d'importance à la similitude sociale. Je lui reprocherai volontiers encore ici de se placer peut-être trop volontiers au point de vue *historique*, si je puis dire, et étudiant la responsabilité de ne pas distinguer toujours assez les cas où l'on ne se sent pas responsable de ceux où l'on ne l'est pas. Ceux des lecteurs de la *Revue* qui auront bien voulu lire mon travail sur la responsabilité verront en quoi ma théorie diffère de la sienne et en quoi aussi elle s'accorde avec elle. Je crois que M. Tarde a complètement raison dans ce qu'il dit sur l'identité individuelle dans ses rapports avec la responsabilité et aussi dans ce qu'il dit du déterminisme et du libre arbitre. Mais si je voulais énumérer tous les points où il me paraît être dans le vrai, j'allongerais démesurément ce compte rendu, que je ne voudrais pas terminer toutefois sans parler d'une critique adressée souvent à M. Tarde. On lui reproche d'être difficile à lire. J'accorde volontiers que la composition de ses écrits n'est pas très régulière en général — encore faudrait-il faire une exception importante pour *Les lois de l'imitation*, qui reste son meilleur ouvrage. M. Tarde aime les digressions, les remarques incidentes, et l'allure de son esprit est assez

personnelle pour dérouter un peu le lecteur peu attentif ou même le lecteur peu habitué à sa manière et peu familier avec ses idées générales. Mais sa pensée est généralement très précise, et très ferme, aussi malgré son allure un peu capricieuse, elle a toujours le genre de clarté qui convient aux œuvres philosophiques; l'abondance des idées peut quelquefois cacher un peu la théorie principale, mais on y est vite ramené. Le style est souvent pittoresque et l'expression inattendue, piquante, pleine de charme, avec parfois un peu de recherche, et lorsqu'on a suffisamment pratiqué les ouvrages de M. Tarde, on en vient à penser que s'il est peu d'auteurs qu'il y ait plus de profit à étudier, il n'y en a guère davantage qu'il y ait plus d'agrément à lire.

FR. PAULHAN.

G. Zuccante. SAGGI FILOSOFICI. 1 vol. in-8°, VII-402 p. Turin, E. Loescher, 1892.

Ces *Essais* n'ont guère d'autre mérite que celui d'exposer sous une forme très claire, qui n'exclut pas une certaine profondeur, des idées pour la plupart déjà connues. Ils ne peuvent donc pas être d'un grand profit pour les philosophes de profession. Cependant les trois derniers, qui tiennent plus de la moitié du volume [1] et constituent une exposition à peu près complète de la morale d'Aristote, ne sont pas sans intérêt, même pour le lecteur versé dans la philosophie péripatéticienne. M. Z. a essayé de donner une analyse claire et systématique de l'*Ethique à Nicomaque*, qu'il paraît avoir lue avec soin, dans le texte. C'est peut-être la partie la plus originale du livre. En revanche, ce que dit M. Z. de la *Méthode de Socrate* (1er Essai) n'apporte aucun élément nouveau à la question. Il en est à peu près de même du second Essai (*Le déterminisme de Stuart Mill*), où l'auteur met en relief les deux tendances opposées et au fond contradictoires, de la philosophie de Mill, et lui reproche, comme on l'a déjà fait, d'avoir élargi au détriment de la logique, le système de Bentham. Enfin, un passage du quatrième Essai [2] nous indique incidemment les opinions personnelles de M. Z. Kant a, d'après lui, *dit le dernier mot sur le problème de la connaissance* (p. 154) et, sauf quelques modifications, sa doctrine est encore aujourd'hui la plus satisfaisante. Cet *Essai* a du reste pour but de montrer que l'essence du Kantisme se retrouve au fond des principaux systèmes empiriques contemporains.

Nous n'avons plus à signaler qu'une dissertation (3e Essai) intitulée *Faits et Idées*, où l'auteur a essayé d'établir qu'il serait dangereux

1. P. 183-402. Essais V, VI et VII : *La doctrine du bonheur, la doctrine de la vertu, la doctrine de la volonté dans l'Ethique à Nicomaque d'Aristote.*

2. *Le problème de la connaissance dans la philosophie moderne et spécialement dans l'empirisme contemporain*, p. 149.

et insensé de vouloir tout réduire au *fait*, soit dans la science, soit dans l'art, soit dans la morale. Nous en conseillons la lecture à ceux de nos collègues qui vont être, dans quelques semaines, condamnés au discours forcé. L'Essai de M. Z. est tout à fait dans le ton.

Des critiques pointilleux reprocheraient à M. Z. l'accentuation souvent fautive des textes grecs qu'il cite, lui demanderaient pourquoi il a remplacé presque partout le sigma final par le digamma cursif (signe numérique de six), bref lui feraient, d'office, un *Errata* copieux. M. Z. répondrait sans doute qu'il a d'avance pris son parti de tout cela, et même de l'absence d'originalité que nous avons signalée; qu'il n'a voulu faire œuvre ni d'inventeur, ni d'érudit. « Cet ouvrage, dit-il, ne comble pas une seule lacune et ne répond à aucun besoin; en l'écrivant et en le publiant je n'ai eu ni cette intention ni cette prétention. L'utilité et l'originalité de mon livre me paraissent tenir seulement à une certaine clarté et à une certaine simplicité dans l'exposé des questions philosophiques. Je serai heureux si l'on juge que je n'ai pas été en ces matières aussi obscur que l'on a coutume de l'être. » Si tel a été vraiment le seul but de M. Z., nous devons reconnaitre qu'il l'a pleinement atteint.

G. RODIER.

J. Royce. THE SPIRIT OF MODERN PHILOSOPHY, in-8°, XVII-519 p. Boston et New-York, Houghton, Mifflin et Cie, 1892.

La première partie de ce livre a pour but de montrer comment l'évolution des systèmes, de Descartes à M. Spencer, prépare et justifie en quelque manière la doctrine idéaliste exposée dans la seconde. Nous parlerons d'abord de cette seconde partie; elle se laisse facilement détacher de la première et forme, à elle seule, un tout complet. De plus, la façon dont l'auteur conçoit la philosophie moderne a évidemment sa source dans son système personnel. Celui-ci est très nettement résumé dans les premières pages (344-350). L'erreur de l'agnosticisme scientifique, dit M. Royce, est de n'avoir pas vu comment le monde de l'espace et du temps, des causes et des effets, le monde de la matière et de l'esprit fini, n'est qu'une partie, et non point la principale, de la réalité. Tandis que le monde fini est plein d'obscurs problèmes, il n'y a rien d'aussi clair et d'aussi certain que l'existence et l'unité de la conscience infinie; l'existence de l'infini est seule d'une certitude absolue. De l'infini nous savons qu'il est, qu'il est un et conscient; des êtres finis, c'est-à-dire des modes particuliers sous lesquels se manifeste la conscience infinie, nous ne savons que ce que nous révèle l'expérience. Sans doute, il n'y a pas de question rationnelle qui ne puisse être résolue par une science suffisamment complète, il n'y a que des choses relativement inconnaissables; mais la pensée humaine n'en est pas moins comme une

île dans le vaste océan du mystère, et d'innombrables questions ne seront jamais résolues, dans les conditions qui limitent notre savoir.

Que sera donc cet idéalisme qui prétend donner une théorie définitive de l'ensemble des choses? Ce ne sera point une explication complète du détail du monde extérieur, ni même de ce monde en tant que tel; le monde extérieur n'est pas la région où il faut chercher la lumière. Le Dieu vivant de l'idéaliste n'est pas cause première au sens physique du mot; nulle expérience possible ne peut l'atteindre, ni même révéler un seul fait qui démontre son existence; il n'est nulle part dans le temps ou dans l'espace, il n'est pas une hypothèse de la science empirique. Mais il n'en est que plus réel, et son existence n'en est que plus sûre. La raison qui doit nous faire croire qu'il y a un Esprit absolu embrassant et constituant toute réalité, dont la conscience comprend et surpasse infiniment la nôtre, dans l'unité duquel toutes les lois de la nature doivent trouver leur explication et tous les mystères de l'expérience leur solution, cette raison est simplement que l'agnosticisme le plus profond, le doute le plus absolu que l'on puisse formuler au sujet du monde, présupposent et affirment l'existence de l'Esprit universel [1]. Cette vérité n'est pas, dit M. Royce, affaire de mysticisme, c'est, au contraire, la conséquence rigoureusement logique d'un examen des conditions de la connaissance.

Montrer que le monde de la pensée n'est qu'un ensemble d'idées, que notre esprit ne peut pas sortir de lui-même, que les qualités premières n'ont pas plus que les qualités secondes, de réalité en dehors de la conscience ou des consciences qui les pensent, c'est, depuis Berkeley et Hume, le lieu commun de l'idéalisme, et c'est par là que débute la démonstration de M. Royce (pp. 350-360). Notons que sur un point aussi rebattu il a su faire preuve d'une véritable originalité, sinon par la nouveauté des arguments, du moins par la manière de les présenter. — Le monde tel qu'il peut être connu par nous n'étant qu'un système d'idées, n'est-il pas naturel de supposer que le monde réel, en dehors de nous et en soi, est aussi un système d'idées? S'il en est ainsi, nous pourrons concevoir son existence, sinon elle reste absolument inconnaissable, et toute notre science, qui n'est que l'interprétation mentale des choses, est à jamais dépourvue de toute valeur objective. Esprits nous pouvons comprendre un esprit, mais une existence dénuée de tout attribut mental est totalement *opaque* pour nous (p. 362).

Ce raisonnement, M. Royce le voit bien, n'est concluant que si l'on admet que le monde réel peut être atteint par notre pensée. Si le monde peut être connu par un esprit, il est idée ou esprit; mais ne pourrait-on pas nier la mineure et dire : sans doute, tout ce que

1. Cf. Royce, *The religious aspect of philosophy* et *Revue philosophique*, 1885, p. 291.

nous connaissons est idée, mais, au delà de notre connaissance, il y a place pour le mystérieux, l'inscrutable, le réel qui échappe absolument à nos prises. Pour réfuter cette objection désespérée des réalistes, l'auteur emploie (pp. 364-368) un argument assez ingénieux : une chose est sûre, dit-il, c'est que le monde réel est ou bien un esprit que notre expérience atteint plus ou moins complètement, ou bien un x inscrutable, un mystère absolu. Le dilemme est fermé, il n'y a pas de milieu; ou l'Esprit ou l'inconnaissable. Prenons la seconde alternative : le monde réel est un x, quelque chose de problématique, d'étranger à l'esprit, de ténébreux; admettons l'inconnaissable et résignons-nous à ne jamais résoudre le *problème de sa nature*. — Mais, il faut s'entendre sur ce mot. Il n'y a, en somme, que deux sortes de problèmes : les uns sont solubles, les autres insolubles. Demander quelle est la racine carrée de 64, c'est poser un problème soluble; chercher la racine de 65, ou une longueur exacte qui multipliée par le rayon soit égale à la circonférence, c'est se heurter à un problème insoluble, parce qu'il n'y a pas de nombre ou de ligne qui satisfasse à ces conditions. Ainsi un problème, au sens intelligible du mot, est ou bien actuellement soluble, ou bien soluble seulement pour une science plus complète, ou bien radicalement insoluble; mais les problèmes insolubles sont tous du même genre que celui de la quadrature du cercle, c'est-à-dire qu'on peut en démontrer l'absurdité, prouver que la question est un non-sens; il n'y a pas de problème dont la solution soit inconnaissable. Il résulte de là que si l'inconnaissable est problématique et inscrutable, c'est, ou bien parce que nous ne le connaissons pas assez, ou bien parce que sa nature est une absurdité, un x qui répondrait à une question elle-même dénuée de sens. Le monde réel peut être inconnu, il n'est pas radicalement inconnaissable. L'inconnu, ce que notre conscience limitée et humaine n'a pas atteint encore, peut exister en dehors de nous dans un monde infini de vérité, mais l'inconnaissable est essentiellement, *ipso facto*, une fiction.

Nous sommes sur ce point d'accord avec M. Royce, et tout disposé a faire bon marché de l'inconnaissable; mais son argument pris en lui-même nous parait renfermer une pétition de principe. En effet, pour qu'un problème soit absurde, il faut qu'il y ait au fond une contradiction entre les données. Chercher un nombre entier qui soit la racine de 17, c'est se poser un problème absurde, parce que les carrés des nombres entiers successifs étant 1, 4, 9, 16, 25, pour qu'il y eût un nombre entier égal à $\sqrt{17}$, il faudrait que ce nombre fût plus petit que 5, c'est-à-dire que $4 + 1$; il devrait donc être égal à 4 augmenté seulement d'une fraction d'unité, et ce serait, par conséquent, un nombre entier non-entier. Mais l'inconnaissable ne saurait être l'objet d'un problème de ce genre, c'est-à-dire dont les données seraient contradictoires, puisque, par hypothèse, il n'y en a pas. La pétition de principe consiste au fond à poser que la nature de l'in-

connaissable est un *problème*. Tout problème implique des données. Supposer que l'inconnaissable peut faire l'objet d'un problème soluble ou insoluble, c'est supposer que nous avons ou que nous pourrions avoir des données à son sujet, c'est-à-dire qu'il n'est pas inconnaissable; c'est mettre dans les prémisses la contradiction à laquelle on veut conclure. Si l'on admet d'ailleurs, et nous verrons que c'est l'opinion de M. Royce, qu'il y a une infinité de possibles, et que la pensée humaine est totalement incapable d'atteindre la raison pour laquelle l'un existe au détriment des autres, on admet par suite qu'un problème peut être insoluble, — puisqu'il y a indétermination complète de la conclusion, — sans qu'il y ait pour cela absurdité et contradiction dans les données.

L'inconnaissable absolu, dit encore M. Royce, et nous préférons cet argument au précédent, est une absurdité, un non-être, car si le monde existe en dehors de nous, son essence est susceptible d'être connue par quelque esprit, et si cette essence est susceptible d'être connue par un esprit, c'est qu'elle est déjà idéale et mentale (p. 367).

Le monde réel n'est donc, en dehors de chacun de nous, qu'une *possibilité* d'expérience. Mais une pure possibilité est, comme l'inconnaissable, quelque chose qui n'a pas de sens, un néant. Le monde réel doit avoir des attributs plus positifs que celui d'être une possibilité de ce genre, et n'est-il pas probable que la chose qui, de quelque manière que nous venions à la connaître, est imperturbablement une idée, une expérience de notre sujet, doit être elle-même, en dehors de notre connaissance, une idée d'un esprit, une expérience d'une conscience? Que pourrait être une possibilité d'expérience distincte de moi et qui néanmoins ne serait rien pour personne que moi? ne serait-ce pas comme une couleur non vue, un goût non goûté, un sentiment non senti? En prouvant que le monde est un monde d'expérience possible, nous avons prouvé, du même coup, qu'en tant qu'il est réel, c'est un monde d'expérience actuelle. Le monde en tant qu'objet est quelque chose de mental, de pensé, même avant d'être connu par l'esprit particulier que nous concevons comme entrant en connexion avec lui; le monde réel est un Esprit ou un groupe d'esprits (p. 368).

Jusqu'ici rien ne prouve à la rigueur que le sujet soit obligé de sortir de lui-même, de poser un Esprit en dehors de son esprit. N'a-t-il pas le droit de s'enfermer dans un idéalisme égoïste et de considérer son monde comme le seul monde? Pour échapper à cette conséquence, il faut considérer de près l'opération impliquée par l'acte de penser à un objet et de savoir qu'on y pense. Pour penser à une chose, il ne suffit pas d'avoir une idée qui ressemble à cette chose. Supposons que le sujet A éprouve une douleur; que B en éprouve une exactement semblable; tous deux se sont, par exemple, brûlé les doigts de la même manière; la douleur de A est toute pareille à celle de B, mais il ne s'ensuit pas que A pense à la souffrance de B. Pour

penser à un objet, il ne suffit pas que l'idée qu'on a ressemble à cet objet, on doit encore savoir (*mean*) que cette idée ressemble à l'objet. En d'autres termes, pour penser à un objet, il faut déjà, en quelque manière, le posséder suffisamment pour l'identifier avec l'idée qui le représente. Toute pensée considérée par le sujet comme correspondant à un objet, implique donc au plus profond de sa conscience, dans son sujet réel et complet, l'existence de cet objet dans sa plus exacte vérité. C'est cela et cela seul qui rend possible pour la personnalité individuelle et transitoire le fait de penser à l'objet, de s'en enquérir, de l'ignorer en partie, de le posséder en partie. Nous ne pouvons parler d'une chose, affirmer ou douter à son égard, que si notre sujet absolu, notre personnalité plus profonde, notre conscience totale la contiennent déjà. Un exemple emprunté à l'expérience quotidienne fera mieux ressortir cette vérité : nous cherchons, par exemple, un nom que nous avons oublié ; après en avoir essayé et rejeté successivement un certain nombre, nous finissons par trouver celui dont nous avions besoin et nous le reconnaissons alors immédiatement. Mais comment l'aurions-nous reconnu, si nous ne l'avions pas déjà possédé dans une certaine mesure? En réalité, il était présent à notre moi le plus intime, à notre conscience vraie. En somme, le rapport de notre pensée à son objet est tel, que les opérations dont nous venons de parler ne sont possibles que si cette pensée et cet objet sont des parties d'une pensée plus vaste. L'analyse rigoureuse de nos fonctions mentales les plus ordinaires semble donc prouver que la réalité universelle est un esprit embrassant dans son unité toutes les pensées individuelles. Tout être fini est plein de doutes, d'ignorance, de ténèbres, seul l'Esprit infini en est exempt; il connait le monde dans son unité, pour lui toute vérité passée et future est présente dans un seul et éternel instant, il pense toutes choses, en lui sont toutes choses; c'est le Logos, le Verbe dont l'existence seule est parfaitement sûre (pp. 363-374).

Je ne sais si je comprends bien la pensée de M. Royce, mais son argument ne me paraît pas absolument probant. Je ne vois pas comment le fait de se représenter un objet et de savoir qu'on se le représente, implique une communication mystique du moi actuel avec le moi profond, avec le Verbe universel. Pour penser, par exemple, à la cathédrale de Cologne, il ne suffit pas de voir mentalement une image qui y ressemble, il faut encore, je l'admets, savoir que cette image représente l'objet en question. Mais nous n'avons pas besoin pour cela d'une sorte de vision en Dieu de l'objet même; c'est, semble-t-il, pure affaire de *définition* ou de *description;* ce que j'appelle, à tort ou à raison, cathédrale de Cologne, est un certain ensemble de qualités, de caractères et quand je me les représente, je crois me représenter la cathédrale de Cologne. M. Royce accordera sans doute que, pour penser à l'homme ou au triangle, nous n'avons pas besoin de communiquer avec le Logos en qui sont ces

idées dans leur vérité; pour nous ces objets sont certains systèmes d'attributs qu'expriment leurs définitions telles que nous les connaissons, et quand nous nous représentons un tel système, nous pensons *ipso facto* à ce que nous appelons l'homme ou le triangle; il y a identité entre les deux. Quand, par exemple, j'imagine une surface plane terminée par trois droites qui se coupent deux à deux, je me représente ce que j'entends par un triangle et, pour savoir que c'en est un, je n'ai nullement besoin de sortir de mon sujet limité. Il en est de même quand je pense un objet individuel, car, tout idéaliste en conviendra, tel triangle ou tel homme sont, aussi bien que l'homme ou le triangle, un certain système d'attributs.

M. Royce nous paraît plus près de la vérité quand, des conditions logiques de la croyance et de l'erreur, il conclut (p. 378) à l'existence d'un Esprit omniscient. Admettre, en effet, qu'il y a une vérité indépendante de notre connaissance actuelle, que nos états subjectifs et transitoires n'épuisent pas la réalité, en un mot refuser de s'enfermer dans un phénoménisme égoïste, c'est admettre en dehors de nous un objet. Or, comme nous ne pouvons penser un objet que relativement à un sujet, qu'une simple possibilité de connaissance n'est, en tant que telle, rien de concevable, il s'ensuit que la croyance à la possibilité de la vérité ou de l'erreur implique l'affirmation tacite de l'existence d'un sujet omniscient dont la pensée est la vérité même. Mais, encore une fois, l'existence d'un tel sujet ne nous paraît pas entraîner nécessairement l'immanence ou l'inclusion en lui des consciences individuelles.

Supposons néanmoins la difficulté résolue, et suivons le développement du système; admettons que la vérité est le contenu de la personnalité transcendantale du Logos dont notre connaissance est une possession partielle; nous sommes amenés à nous poser les questions suivantes (p. 381) : Le véritable monde est-il un univers de nécessité rigide, ou un monde de liberté et d'idéal? Quelle place y ont les notions scientifiques de causalité, d'énergie, de matière, etc.? — Nous ferons un premier pas vers la solution de ces problèmes en nous demandant quels moyens nous avons pour distinguer, dans le monde de notre expérience, ce qui est essentiellement privé et personnel de ce qui est universel et objectif (pp. 383-390). Qu'entendons-nous en somme par le monde extérieur? — Le contraste entre l'intérieur et l'extérieur nous apparaît en fait comme l'opposition entre le transitoire et le permanent; nous considérons ce qui persiste dans notre expérience, comme correspondant à quelque réalité en dehors de nos consciences particulières. En outre l'externe est, pensons-nous, ce qui peut être expérimenté par toutes les consciences finies, l'interne ce qui ne peut l'être que par une ou quelques-unes. Ainsi le temps et l'espace sont considérés comme objectifs, précisément à cause de leur permanence, et parce qu'ils sont des objets d'expérience pour tous les hommes. Mais ces premières différences sont peut-être les indices

d'une distinction plus profonde et plus caractéristique. Supposons que mon voisin m'affirme qu'il perçoit un phénomène plus ou moins curieux, qu'il ne considère pas comme purement individuel, mais comme extérieur et réel; mon premier mouvement sera de demander qu'il me place dans des conditions telles que je puisse le percevoir comme lui. S'il prétend, par exemple, qu'il voit un arc-en-ciel je lui demanderai de me le montrer, et si, examinant le point de l'horizon qu'il me désigne, j'aperçois aussi ce que j'appelle un arc-en-ciel, je serai convaincu que nous voyons tous deux le même objet. Ainsi, le signe de l'objectivité est la similarité de nos expériences quand nous sommes placés dans les mêmes circonstances. Mais il faut noter que cette similarité ne peut être constatée que par le compte que nous nous rendons mutuellement de ces expériences. En d'autres termes, le signe de l'objectivité est la permanence ou la communauté des représentations, et le signe de la permanence ou de la communauté de nos représentations est la concordance des *descriptions* que nous pouvons nous en donner. De là une distinction fondamentale entre les objets de notre expérience : les uns sont susceptibles de *description*, les autres sont seulement *appréciables*. Les plaisirs, les sentiments qui accompagnent à chaque instant nos états, ne sont pas *descriptibles*; ils ne sont susceptibles que d'*appréciation* personnelle, et c'est là le caractère le plus essentiel de notre expérience particulière et individuelle.

Considérons un instant le monde de la description : de ce qu'une expérience est descriptible, il résulte d'abord qu'elle peut être reproduite à volonté par celui qui peut la décrire; en outre, la description exprime des relations définies dans l'espace, des relations qui tombent sous des catégories comme la quantité, le nombre, etc. D'un autre côté, ce qui n'est pas susceptible d'être défini sous forme de relations de temps, d'espace, de nombre et autres catégories de la connaissance claire, est nécessairement individuel, mobile, purement appréciable. Le monde extérieur et naturel est un monde descriptible et, comme tel, un monde de permanence et de nécessité, car ce sont ces conditions seules qui rendent la description possible; pour être descriptibles, choses et événements doivent nous apparaître dans l'espace et dans le temps, bases de toute description; ils doivent être ramenés autant que possible à des lois universelles; le principe de causalité est le principe de la *descriptivité* des événements. L'axiome fondamental qui pourrait servir de base à la déduction des catégories est donc que les phénomènes, en tant qu'objectifs, sont susceptibles de descriptions universelles et permanentes. C'est aussi le fondement de toute prédiction; mais toute prédiction est, par suite, nécessairement hypothétique. Un groupe donné d'attributs peut être prédit de tout objet correspondant à une description donnée; autrement dit, les mêmes causes sont suivies des mêmes effets, mais encore faut-il que ces mêmes causes soient données : le soleil se lèvera demain, *si*, dans

cette partie du cosmos, les mêmes corps continuent à se mouvoir de la même manière (pp. 390-404).

En résumé, notre monde physique est le monde des lois rigoureuses, des atomes et des vibrations, de l'énergie constante, etc. Mais c'est aussi un monde purement humain; ce n'est pas le monde que pense l'Esprit pleinement conscient dans son achèvement éternel, c'est le monde d'êtres qui ne peuvent communiquer avec exactitude qu'au moyen de la description abstraite. Il n'en est pas moins vrai que notre conscience descriptive, qui se renferme froidement dans les formes typiques et universelles de notre expérience, nous semble fondée sur ce qu'il y a de plus réel et de plus stable, tandis que l'aspect appréciable du monde, qui en fait en somme la valeur pour nous, reste individuel et passager. D'un côté la science nous paraît impossible et morte, de l'autre, le monde vivant de l'appréciation nous semble fantastique et vain.

Cependant il est évident que le monde descriptible n'est pas tout le monde réel. Une personne n'est pas pour nous le composé d'azote, de carbone, etc., qui fait partie du monde de la description. Quand nous parlons d'un ami, nous parlons de son intelligence, de ses sentiments, de ses appréciations, de sa vie intérieure, qui sont, après tout, ce que nous estimons le plus en lui. Ce sont pour nous des faits, et, toutefois, des faits qui ne sont pas du tout susceptibles de description dans le temps et dans l'espace, sur lesquels les catégories de notre entendement ne peuvent être imprimées; mais ils n'en sont pas moins les plus réels objets de notre pensée et de notre volonté. Pour que nous puissions atteindre ainsi la vie intérieure de nos semblables, attribuer une existence réelle à leur monde d'appréciation, il faut que nos consciences temporaires, en apparence isolées, communiquent dans la vie organique d'un sujet un. La relation des autres sujets avec le mien ne peut être connue et constituée que par un Esprit inclusif de tous les esprits, dans la pensée et par la pensée duquel ils existent tous (pp. 404-410).

Cette conclusion est-elle nécessaire? Nous ne le croyons pas. Sans doute les monades n'ont pas de fenêtres, et nous n'avons pas d'intuition directe du monde d'appréciation de nos semblables; mais cela ne prouve pas que la connaissance imparfaite que nous en avons résulte d'une intuition indirecte, obtenue par l'intermédiaire de l'esprit universel. En tant que parties du monde de la description, pour employer les termes de M. Royce, leurs actes, leurs organismes nous apparaissent comme analogues aux nôtres, et, par analogie, nous leur supposons un monde d'appréciation également semblable à celui que nous saisissons en nous. Et, de fait, c'est toujours ainsi que nous procédons; nous prêtons notre personnalité à nos semblables, nous logeons notre moi dans leur organisme. — Et puis, ne suis-je pas obligé pour expliquer l'univers tel que je le connais, pour m'expliquer moi-même, de supposer l'existence d'autres esprits que le mien, de même que,

pour comprendre la possibilité de l'erreur et de la vérité, je suis obligé de poser une autre vérité et une autre intelligence que les miennes? Tout cela n'exige nullement que la conscience de mes semblables se réfléchisse en moi par l'intermédiaire du miroir d'une conscience universelle. M. Royce dirait sans doute que le fait même de penser aux sentiments et aux appréciations d'autrui entraîne cette conséquence, et nous renverrait pour la preuve à l'argument général que nous avons exposé plus haut. Mais cet argument lui-même ne nous a pas convaincu.

Admettons toutefois cette conséquence et voyons ce qui en résulte. Le monde de l'appréciation n'est pas un monde de consciences isolées et indépendantes, c'est un monde de sujets en connexion les uns avec les autres. On peut dire, de plus, qu'il est la condition de l'existence d'une vérité descriptible. Si je ne puis, en effet, communiquer en réalité avec mes semblables, si je ne puis comprendre ce qui se passe en eux, il n'y a plus de similarité de nos expériences, le monde de la description s'évanouit. Le monde de la science présuppose donc l'unité organique du monde de l'appréciation ; c'est celui-ci qui constitue la plus profonde réalité : son rival, le monde de la description, résulte d'une considération des choses à un point de vue essentiellement humain et fini ; il n'est que la façon dont le monde de l'appréciation, le monde du sujet véritable et spirituel, doit apparaître quand il est appréhendé par notre conscience finie, sous les formes de notre temps et de notre espace. Le monde descriptible est celui du fait brutal, de la nécessité absolue ; il n'y a place en lui pour aucun idéal ; il est par lui-même sans signification et sans valeur. Notre monde d'appréciation est le seul qui ait un intérêt, une dignité, le seul auquel s'appliquent les catégories de l'*axiologie*. Mais il n'y a que la conscience éternelle, dans son intégralité transcendante, qui puisse connaître la valeur éternellement vraie de l'univers (pp. 410-413).

D'autre part, les catégories du monde de la description ne s'appliquent pas au monde de l'appréciation. Il n'y a pas en lui de nécessité physique, les parties n'en sont pas reliées par la causalité. Le monde de l'expérience est réel en tant qu'aspect du monde de l'Esprit, aspect descriptible, c'est-à-dire soumis aux formes de l'espace et du temps et aux catégories de la science empirique. Conséquemment ses lois, son uniformité, sa causalité, appartiennent non à sa nature interne, mais à la manifestation extérieure de sa nature. Un cerveau avec ses innombrables cellules n'est que l'aspect extérieur de la vie intérieure symbolisée et traduite dans la langue de notre expérience ; ce que nous pouvons voir et décrire n'est que le *phénomène* de la vie intérieure. Causalité et description au dehors, liberté et appréciation au dedans. Si l'on demande maintenant pourquoi c'est précisément cet ordre particulier de phénomènes qui manifeste la vie intérieure de l'Esprit infini, il n'y a qu'une réponse possible, c'est que l'Esprit infini seul le sait ; pour toute intelligence finie, c'est un *datum*

ultime, un fait dont il serait chimérique de tenter l'explication.

La doctrine de M. Royce se rapproche, on le voit, de la théorie du *double aspect*. Elle en diffère cependant en un point essentiel. M. Royce croit, en effet, non pas que le monde de la description et le monde de l'appréciation sont deux aspects, aussi peu réels l'un que l'autre, d'une même chose en soi inconnaissable, mais que seul le monde physique est apparence et phénomène. L'unité des lois de la nature physique est le développement phénoménal d'une unité spirituelle de plan et de volonté, et cette Volonté est la réalité même. Il faut pourtant se garder de croire que la Volonté absolue soit, au sens propre, la cause de notre monde d'apparence; la causalité physique n'est elle-même qu'une partie de l'apparence. Le vrai Vouloir n'est pas une forme de l'énergie physique et ne meut rien; aucun *fiat* n'a produit le monde à un moment quelconque du passé (pp. 413-422).

Lorsque nous étudions l'évolution de l'univers à un point de vue physique, nous expliquons mécaniquement les événements par leurs causes efficientes. Au contraire pour apprécier ces événements nous n'avons plus à considérer les causes et les effets dans leur succession, nous devons en appréhender, dans un seul instant, la série entière considérée comme un tout. Apprécier, par exemple, la conduite du bon Samaritain, ce n'est pas étudier ses attitudes successives et l'état des molécules de son corps. Tout cela serait sans doute susceptible d'explication mécanique et causale, mais ne constituerait nullement l'appréciation idéale de sa conduite. De même pour apprécier le processus évolutif du monde, nous devons en quelque mesure dépasser le point de vue temporaire et limité où l'explication scientifique de la nature est confinée, nous devons nous placer hors du temps (*transcend time*). Ce faisant, sommes-nous plus près de la vérité interne des choses? — Oui sans doute, car la conscience du Logos est exempte des limites de la nôtre dans le temps. La connaissance fragmentaire et hypothétique que nous avons du monde de l'appréciation, a au moins l'avantage de nous faire comprendre comment le mécanisme de la nature symbolise à sa manière un monde de volonté et d'idée (p. 426).

Encore une fois, la clé de ce symbolisme n'est pas à notre portée. Pourquoi précisément ce système de phénomènes, ces atomes, ces lois, plutôt qu'un autre système également descriptible, d'autres atomes, d'autres types de mouvement? C'est là le fait inexplicable, le gigantesque caprice de la nature. Le Logos, de toute éternité et dans un acte unique de volonté, constitue son monde d'appréciation. Si l'on demande pour quelle raison, nous ne répondrons pas avec Schopenhauer : *pour aucune*, mais avec tous les rationalistes : pour la raison qui lui plait. Toute raison dernière est sans raison et, par suite, capricieuse; le monde de l'Esprit est un monde de liberté absolue.

Mais dans quel rapport sont nos libertés finies avec cette liberté? Sommes-nous des comparses inertes dans la représentation que l'Es-

prit se donne à lui-même, ou bien avons-nous aussi notre part d'autonomie et de spontanéité? Voici, en résumé, la solution du problème : en tant que nous avons une conscience claire de nos propres choix, nous sommes des parcelles conscientes du Sujet universel; nos volontés sont sa volonté, et ainsi nous sommes libres. Cela suffit-il à assurer la liberté morale? M. Royce répond affirmativement. L'Esprit, dit-il, considère son univers à un double point de vue : il le connaît d'abord comme une série d'événements où chaque antécédent détermine fatalement les conséquents; en outre, comme un tout éternellement complet, objet de son choix et de son appréciation éternels. En tant qu'êtres capables d'appréciation morale, nous sommes des parties de ce second mode de l'Esprit; nous ne vivons pas uniquement dans le temps, mais au delà et au-dessus du temps (pp. 429-433).

Au point de vue du temps, nous ne sommes sans doute que les descendants de l'animalité, nous sommes uniquement constitués par nos nerfs et nos cellules, tout est déterminé en nous; en tant que parties du Sujet éternel, nous sommes libres. N'y avait-il pas, en effet, une infinité d'autres univers physiques possibles, que l'Esprit aurait pu penser et rendre ainsi réels, mais dont, dans son appréciation éternelle, il a refusé de propos délibéré de faire l'objet de sa pensée? Pourquoi ne pourrions-nous pas aussi être, au sens transcendant et supra-temporel, des facteurs effectifs de l'éternel univers? Cette hypothèse, loin d'être invraisemblable, n'exprime-t-elle pas la plus profonde réalité?

Nous voilà bien haut, et bien loin de notre point de départ; qui l'aurait, de prime abord, jugé si gros de conséquences? L'analyse des conditions logiques du simple fait de penser à un objet a suffi à nous conduire jusque-là. N'est-ce pas un support un peu faible pour le poids de toute cette construction métaphysique? C'est, il faut bien le dire, l'impression que nous a laissée cette partie du livre de M. Royce. — Il nous avait promis de montrer que sa théorie n'était pas du tout affaire de mysticisme et de sentiment, mais la conséquence rigoureusement logique d'une étude des conditions de la pensée. Il nous semble, après l'avoir lu, que ses conclusions dépassent de beaucoup les prémisses.

Et puis à quoi bon couper ainsi l'univers en morceaux, et faire deux mondes inexplicables au lieu d'un? La distinction du monde de la description et du monde de l'appréciation est singulièrement flottante; nos états internes, nos sentiments les plus appréciables, ne sont-ils pas soumis au temps et à la causalité, n'ont-ils pas leurs lois universelles comme les faits descriptibles, n'y a-t-il pas de l'objectif jusqu'au plus profond de notre vie intérieure [1]? Ce n'est pas deux, mais trois mondes qu'il faudrait distinguer : le monde étranger au temps et à la causalité, le monde pour ainsi dire le plus interne, de la liberté pure;

1. Cf. Pikler, *The psychology of the belief in objective existence*. Londres, 1890.

puis le monde de la sensibilité, des passions, encore appréciable comme dirait M. Royce, mais déjà soumis au temps et à la causalité; enfin le monde du déterminisme absolu, de l'objectif, de la description. Mais ce monde même est-il soumis aux lois d'un déterminisme rigoureux? N'y a-t-il pas en lui une certaine place pour la contingence et la finalité? n'est-ce pas encore un monde de qualités et de devenir qui s'oppose, comme tel, au monde mathématique et immobile de la quantité pure, et ce dernier ne constituera-t-il pas un quatrième monde distinct des trois autres? Où s'arrêtera-t-on dans ce morcellement des choses?

A vrai dire, nous concevons tout autrement que M. Royce, le rôle et l'intérêt d'une doctrine idéaliste. L'idéalisme nous paraît avoir pour principale, sinon pour unique raison d'être, le besoin d'une explication rationnelle des choses. Pourquoi autrement ne s'en tiendrait-on pas à la doctrine de l'évolution qui satisfait, dans une certaine mesure, les exigences de la pensée scientifique, ou au phénoménisme qui est, après tout, un mol oreiller pour la raison paresseuse?

Si la doctrine de l'évolution tient ce que promettent les *Premiers Principes*, si elle est la construction *synthétique* du monde qui doit nous donner *une idée complète du Cosmos*, à quoi bon chercher autre chose? Nulle vérité analytique, dit H. Spencer, nul nombre de vérités analytiques, ne peuvent compléter la synthèse de la pensée qui seule peut être une interprétation de la synthèse des choses [1]. Si réellement nous trouvons dans la philosophie d'H. Spencer, la synthèse de la pensée et l'interprétation de la synthèse des choses, quel intérêt pourra bien avoir tout système ultérieur? — Il y avait là pour M. Royce une question préjudicielle à résoudre, et il n'était peut-être pas bien difficile de montrer que la loi d'évolution reste une vérité analytique, une généralisation empirique, et ne réussit à se donner l'apparence d'une construction a priori, qu'en postulant successivement la force, le mouvement, l'instabilité de l'homogène, etc. Il eût été intéressant de mettre ce point en relief, de reprendre la critique de la théorie de l'évolution envisagée sous ce rapport, de montrer qu'elle décrit plus qu'elle n'explique. Ce n'est pas ce que nous trouvons dans le long chapitre que M. Royce consacre à l'examen de cette doctrine (pp. 311-340), et où il se borne à démontrer l'impossibilité d'un processus d'évolution indéfini.

D'autre part M. Royce nous laisse, à tout prendre, en plein empirisme. Sa déduction des catégories n'en est pas une. Pourquoi y a-t-il un monde descriptible, à quoi bon cette doublure du monde réel? C'est là, d'après l'auteur, une question insoluble pour l'intelligence humaine. Résignons-nous à l'empirisme sur ce point, prenons ce monde pour un *datum* ultime; pourrons-nous au moins, partant du concept de *monde descriptible*, en déduire les catégories? Point du tout, car une

1. *Premiers Principes*, 2e partie, ch. XI, p. 294, Caz., 1871.

infinité de mondes descriptibles s'offrent au choix de l'Esprit absolu. Les événements particuliers sont-ils, au moins, rationnellement explicables par la pensée humaine? Non encore, car, en admettant qu'ils soient déterminés par l'ensemble dont ils sont les éléments, cet ensemble lui-même est le résultat d'un double caprice de la Volonté choisissant, sans raison connaissable pour nous, d'abord son monde d'appréciation, ensuite un système, également arbitraire, de symboles descriptifs pour le représenter. Valait-il bien la peine de combattre l'agnosticisme et de répudier l'inconnaissable? Ses partisans ne pourraient-ils pas retourner contre M. Royce ses propres arguments, et lui rappeler que, de son aveu même, un problème radicalement insoluble est un problème absurde? M. Royce répliquerait sans doute que l'insoluble dont il parle ne l'est que pour nos intelligences finies, et non pour l'Esprit absolu. Mais ni Spencer, ni surtout Kant ne prétendent, je crois, que l'inconnaissable ou la chose en soi restent inaccessibles à un entendement supérieur au nôtre. Kant affirme même positivement le contraire.

Si la doctrine de M. Royce ne contient pas les principes d'une explication rationnelle de l'univers, a-t-elle au moins un intérêt pratique et fournit-elle un fondement solide à la morale? Sa conclusion est, nous l'avons dit, que l'homme est libre et moral en tant que partie de l'éternel Créateur, dont le choix éternel constitue le monde de l'appréciation. Mais cette liberté hors du temps, cette moralité au sein d'un Dieu qui agit en dernière analyse sans raison et par caprice, n'ont pas, à notre avis, beaucoup d'intérêt pour nous, et seraient plutôt de nature à produire le découragement chez les uns, le mysticisme et l'extase chez les autres, que la moralité et le sentiment de liberté *in phœnomeno*, dont nous avons besoin.

Dans la partie historique de son livre, M. Royce cherche à établir que l'idéalisme, tel qu'il le comprend, continue et résume l'évolution de la philosophie moderne. Celle-ci peut se diviser, d'après l'auteur, en trois périodes : dans la première, de Galilée à Spinoza, c'est le naturalisme rationaliste qui domine; l'univers est considéré comme soumis à un mécanisme rigide, et la raison humaine comme capable d'atteindre la vérité absolue en découvrant les lois mathématiques de ce mécanisme. La seconde période, de Locke à Kant, est caractérisée par le retour de l'Esprit sur lui-même, et l'analyse critique de nos facultés intellectuelles, qui donne naissance au scepticisme. A la fin de cette période, se manifeste une tendance à chercher dans l'esprit la solution du problème de la nature et à construire l'univers a priori, tendance qui atteint son apogée au début de la troisième période, de Kant à nos jours. La philosophie contemporaine tente de concilier le naturalisme de la première période avec l'idéalisme de la seconde : cette tentative se manifeste, par exemple, dans la théorie de l'évolution. — Nous ne pouvons qu'indiquer les parties les plus remarquables de cette histoire. Les chapitres relatifs à la religion et au mysticisme dans la phi-

losophie de Spinoza (pp. 46-64), au romantisme philosophique allemand (pp. 164-190), à Schelling (pp. 181-189) et à Schopenhauer (pp. 228-265), sont particulièrement intéressants. Le système de M. Royce est lui-même, comme on a pu le voir par ce qui précède, une synthèse originale du kantisme, de l'*irrationalisme* de Schelling et de Schopenhauer, et du mécanisme scientifique.

Nous reprocherons seulement à cette partie de l'ouvrage d'être un peu trop systématique. Nous ne pensons pas, par exemple, que la doctrine de Leibniz, qui a tenu une si grande place dans la philosophie du XVII[e] siècle, ait précisément les caractères que M. Royce attribue à la seconde période; elle appartiendrait plutôt au début de la troisième. On pourrait en dire autant de Malebranche. Hume, au contraire, paraît être, dans la troisième période, un représentant arriéré de la seconde.

Il ne nous reste pas assez de place pour dire tout le bien que nous pensons de ce livre, pour rendre hommage à la vigueur de la pensée, à la conviction sincère qui anime l'exposition et la rend quelquefois passionnée et toujours vive et attachante. Nous craignons d'avoir trop insisté sur les points qui nous paraissaient faibles, de n'avoir pas suffisamment mis en relief ce que nous aurions pu approuver sans réserve. Qu'il nous suffise de dire que cet ouvrage est réellement intéressant et original. Quel meilleur éloge pourrions-nous en faire?

G. RODIER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

COMPTES RENDUS DE MÉDECINE MENTALE ET NERVEUSE

1. — Congrès international de médecine mentale, 1889, comptes rendus, publiés par A. Ritti; Paris, G. Masson, 1891.
2. — Enrico Morselli, Sulla Dismorfofobia, e sulla Tafefobia (Estratto dal *Bollettino della R. Accademia Medica di Genova*, anno VI); Genova, tipografia del R. Istituto Sordo-Muti, 1891.
3. — P. Max Simon, *Les maladies de l'esprit*. Paris, J.-B. Baillière, 1892.
4. — E. Régis, *Manuel pratique de médecine mentale*; 2e édit., 1892, Paris, O. Doin.
5. — J. Séglas, *De l'obsession hallucinatoire et de l'hallucination obsédante*. (Extrait des *Annales médico-psychologiques*, t. XV, janvier-février 1892.)
6. — Franscesco Magri, *La degenerazione considerata nella sua causa*; Pise, 1891.
7. — Lombroso, *Nouvelles recherches de psychiatrie et d'anthropologie criminelle*; Paris, Alcan, 1892.
8. — E. Morselli, *Genio e Neurosi, le varietà personali del « Genio » e la teoria esclusiva della neurosi degenerativa epillettoide*. (Estratto dalla *Cronaca d'arte*, vol. IIe, Milano.)
9. — A. Pick, *Ueber die sogenannte Re-evolution* (*Hughlings-Jackson*) *nach epileptischen Anfällen nebst Bemerkungen über transitorische Worttaubheit.* (*Sonder-Abdruck aus dem Archiv f. Psychiatrie*, Bd XXII. Heft 3.)
10. — Pick, *Zur Lehre von der Dyslexie.* (*Separat-Abdruck aus « Neurologisches Centralblatt »*, 1891, n° 5.)
11. — H. Münsterberg, *Zur Individual-psychologie.* (*Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, mai 1891.)

1. — Il y avait trois questions proposées d'avance à la discussion du Congrès : 1° les obsessions avec conscience, intellectuelles, émotives et instinctives (Rapporteur M. Falret); 2° législation comparée sur le placement des aliénés dans des établissements spéciaux publics et privés (Rapporteur M. B. Ball); 3° de la responsabilité des alcoolisés (Rapporteur M. A. Motet). Nous indiquerons seulement ici la première et la discussion qui a suivi la lecture du rapport.

La conclusion de M. Falret était : « Les diverses variétés d'obsessions intellectuelles, émotives et instinctives, ont des caractères communs que l'on peut résumer ainsi :

1° Elles sont toutes accompagnées de la conscience de l'état de maladie;

2° Elles sont toutes héréditaires;

3° Elles sont essentiellement rémittentes, périodiques et intermittentes;

4° Elles ne restent pas isolées dans l'esprit, à l'état monomaniaque, mais elles se propagent à une sphère plus étendue de l'intelligence et du moral, et sont toujours accompagnées d'angoisse et d'anxiété, de lutte intérieure, d'hésitation dans la pensée et dans les actes et de symptômes physiques de nature émotive plus ou moins prononcés;

5° Elles ne présentent jamais d'hallucinations;

6° Elles conservent les mêmes caractères psychiques, pendant toute la vie des individus qui en sont atteints, malgré des alternatives fréquentes et souvent très prolongées de paroxysme et de rémission, et ne se transforment pas en d'autres espèces de maladies mentales;

7° Elles n'aboutissent jamais à la démence;

8° Dans quelques cas rares, elles peuvent se compliquer de délire de persécution ou de délire mélancolique anxieux, à une période avancée de la maladie, tout en conservant toujours leurs caractères primitifs. »

La discussion qui a suivi n'a pas fourni les résultats auxquels on devait s'attendre sur un sujet aussi complexe. Les conclusions ont été adoptées, avec la modification importante proposée par M. Régis que les obsessions ne sont pas toutes héréditaires, mais *ordinairement* héréditaires. Cette restriction est capitale, car dans l'analyse que nous faisons dans cette même revue d'une brochure de Morselli, on voit qu'il y a certainement des cas de neurasthénie acquise qui s'accompagnent d'obsessions. D'autre part, dire comme le congrès l'a admis alors que ces obsessions ne sont jamais hallucinatoires, n'est pas l'expression de la réalité, car MM. Buccola et Séglas [1] ont montré que les idées fixes peuvent se transformer en véritables hallucinations.

Parmi les communications faites dans les autres séances du congrès nous relevons celle portant sur la classification des folies. La classification qui a été adoptée ne l'a pas été au point de vue scientifique, mais simplement au point de vue pratique d'une entente internationale. De la difficulté que M. Jules Morel a eu à choisir entre les différentes classifications proposées par les différents pays, il ressort qu'à part quelques types, nous connaissons encore bien peu de chose en aliénation. Il nous parait suffisant de renvoyer aux comptes rendus du congrès pour ceux qui aimeraient à comparer entre elles les classifications proposées. Voici maintenant quelques travaux touchant à des sujets peut-être plus intéressants pour les lecteurs de la *Revue*.

Cotard, qui depuis longtemps cherchait à pénétrer le mécanisme du

1. Voir plus bas.

délire, a présenté un travail (son dernier malheureusement) sur l'*origine psychomotrice de ce phénomène*. Parmi les éléments de notre esprit, il faut particulièrement considérer les représentations motrices; il y a des images motrices pures, mais en outre à toute image sensorielle est constamment attaché un côté moteur. C'est par ce côté moteur que l'esprit exerce une action volontaire, aussi bien sur ses idées que sur ses membres. C'est à cette activité motrice volontaire ou automatique que nous devons de pouvoir *concevoir*, *comprendre*, *saisir*, en un mot accomplir toutes les opérations mentales.

Au point de vue pathologique, l'action involontaire de l'esprit, cet automatisme réellement moteur a une grande importance et l'inaction involontaire, la *paralysie psychique*, n'en a pas moins. La perte de la vision mentale dans la mélancolie s'explique aussi bien par la perte de la puissance motrice de l'esprit que par l'anesthésie à laquelle on l'attribue ordinairement. C'est cette perte de l'énergie motrice intellectuelle qui amène chez le mélancolique la tristesse et la dépression mentale; le délire des négations est l'aboutissant ultime de cet affaiblissement. Chez les anxieux, l'excitation psychomotrice fait naître les idées de possession et de damnation. — Le maniaque, aussi bien que le paralytique général, doit ses idées de contentement et de grandeur à la suractivité du côté moteur de son esprit. — Chez le persécuté, les hallucinations proviennent de l'automatisme de certains centres, ce que le malade s'explique à lui-même en imaginant l'existence de personnalités extérieures, contrairement aux possédés qui s'expliquent leurs troubles psychomoteurs par l'envahissement de leur for intérieur par des personnalités qui les dominent du dedans.

On voit par ce rapide aperçu la grande portée des idées de Cotard. Malheureusement il semble, à la discussion qui a suivi, que quelques membres du congrès ne l'aient pas très bien comprise.

Avec la communication de M. Séglas, nous ne sortons pas du sujet. Elle était intitulée : *Le dédoublement de la personnalité et les hallucinations verbales psychomotrices*. Voici les conclusions :

1° L'hallucination psychique de M. Baillarger est avant tout un trouble fonctionnel des centres moteurs de la fonction du langage;

2° Elle tient à la fois de l'hallucination sensorielle et de l'impulsion, quoique se rapprochant surtout de cette dernière. D'où le nom d'*hallucination verbale psychomotrice* que M. Séglas a proposé dans son premier travail (voir *Progrès médical*, 1888);

3° L'élément moteur qu'elle renferme en fait une cause puissante de dédoublement de la personnalité.

M. Korsakoff décrit *une forme de maladie mentale combinée avec la neurite multiple dégénérative*. Malgré tout l'intérêt de ce travail, je ne fais que le signaler, les lecteurs de la *Revue* le connaissant déjà.

Une communication de M. Jules Voisin avec cinq observations fort curieuses intitulée : *Fugues inconscientes chez les hystériques; auto-*

matisme ambulatoire, nous apprend que l'on doit rapporter un certain nombre de cas de fugues inconscientes à l'hystérie. L'épilepsie en présente aussi, comme on le sait depuis longtemps. M. Voisin a cherché à établir les caractères différentiels entre ces deux sortes de fugues. La fugue hystérique fait partie d'une attaque; elle est précédée de phénomènes qui se rapportent à cette attaque. Le malade d'ailleurs parait être dans un état normal et enfin il présente des stigmates de la névrose.

M. Bettencourt Rodrigues entretient le congrès des *auto-intoxications d'origine gastro-intestinale*. Elles doivent être considérées comme une cause fréquente de troubles intellectuels, surtout dans les formes mélancoliques et dépressives. L'auteur croit même que ce qu'on appelle le délire aigu n'est autre chose qu'une auto-intoxication poussée à son plus haut degré.

Il y a eu aussi une discussion sur les rapports entre la paralysie générale et la syphilis. Elle s'est terminée par un vote réclamant une enquête internationale sur ce point.

Bien d'autres travaux intéressants ont été présentés, on les trouvera dans les comptes rendus du congrès; ils s'écartent trop par leur caractère technique du cadre de la *Revue* pour que nous croyions devoir les analyser ici.

2. — M. Morselli, aux innombrables *phobies* déjà connues, ajoute deux nouvelles formes, la dismorphophobie ou crainte d'être difforme et la taphéphobie ou crainte de devoir être enseveli vivant. Il n'est pas besoin de donner une longue explication de ces bizarres obsessions; ceux qui sont atteints de la première forme au moment de leurs crises sont poursuivis par la crainte d'avoir un nez ridicule, les jambes torses, en un mot une difformité quelconque et ils passent leur temps à se regarder dans la glace, à se mesurer les membres, etc., etc.. jusqu'à ce que l'accès angoissant soit terminé. Les autres, poursuivis par l'idée d'être ensevelis vivants un jour, par erreur, sont en proie à une angoisse épouvantable, qu'ils peuvent moins facilement que les premiers dissiper par des moyens artificiels. Ils n'ont d'autre issue que de prescrire minutieusement et d'une façon anticipée toutes les particularités de leur ensevelissement; ils font testament sur testament dans lesquels ils demandent que des sonnettes électriques soient employées pour révéler leurs moindres mouvements possibles, que la bière ne soit pas hermétiquement fermée et ainsi de suite.

La folie avec conscience que l'auteur appelle paranoïa rudimentaire n'est pas exclusivement due à ce que l'on appelle la dégénérescence. M. Morselli possède 78 observations dans lesquelles il ne lui a été possible de découvrir aucune trace d'hérédité; ce sont ces cas que l'on range dans la folie neurasthénique, qui présente surtout des idées fixes à contenu métaphysique. L'auteur insiste aussi sur la relation qu'il trouve entre la paranoïa rudimentaire, la folie périodique et la

folie épileptique, et il attache une grande importance à cette manière de voir.

Il trouve aussi que si les idées fixes se présentent chez les neurasthéniques et chez les dégénérés, il y a pourtant une différence dans l'évolution de la maladie. Le neurasthénique s'en tient exclusivement à une seule idée; le dégénéré au contraire peut avoir tous les genres. La brochure se termine par des considérations à l'appui de la dénomination de paranoïa rudimentaire. M. Morselli a observé des cas de cette maladie qui se sont peu à peu transformés en véritable paranoïa, l'idée fixe étant devenue une idée délirante. Quant à la nature même de l'obsession il en fait une désintégration de la personnalité.

3. — M. Max Simon a publié autrefois des brochures intéressantes où l'on trouvait des idées ingénieuses. Son dernier ouvrage s'adresse plutôt au grand public qu'aux psychologues ou aux aliénistes de profession, nous ne faisons que l'annoncer [1].

4. — La classification que suit M. Régis dans son *Manuel* est simple : d'un côté les aliénations fonctionnelles (manie, mélancolie, folie à double forme, folie systématisée progressive); de l'autre, les aliénations constitutionnelles ou de dégénérescence. Les désharmonies, neurasthénies, frénasthénies, monstruosités, sont des dégénérescences d'évolution. Il faut encore y ajouter les dégénérescences d'involution ou démences. A toutes ces folies, il faut joindre celles qui sont associées à un trouble physiologique ou pathologique de l'organisme. Pour l'auteur, elles n'ont rien de spécial, ce sont des manies ou des mélancolies. Voilà une opinion que nous ne partageons pas complètement.

Nous aurions d'autres réserves à faire sur cette classification, entre autres les suivantes. Beaucoup d'auteurs en effet considèrent la folie à double forme comme rentrant dans l'aliénation constitutionnelle. Quant à la folie systématisée progressive, je n'ai pas à rappeler ici les discussions assez confuses qui ont eu lieu à son sujet ces années dernières à la Société médico-psychologique de Paris, mais je ne comprends pas, je l'avoue, très bien comment il se fait que M. Régis la place en dehors de la dégénérescence, quand il dit à propos de son étiologie : « Elle fait partie intégrante de l'individu. Les malades en ont reçu le germe en naissant.... Elle atteint de préférence les sujets à caractère sombre, défiant, ombrageux, enclins à la misanthropie et à l'orgueil. »

Il me semble aussi que parmi les phrénasthénies (délire des dégénérés) on peut rencontrer des délires beaucoup plus systématisés qu'on ne le dit généralement en France.

1. Nous trouvons à la page 33 une note où nous sommes pris à partie. Cette note nous semble justifiée, mais elle ne s'adresse pas en réalité à nous qui avons seulement utilisé le travail d'un auteur sans vérifier si celui-ci n'avait pas été précédé par M. Max Simon, qui aurait pu réclamer plus tôt à propos de ce travail déjà ancien.

Maintenant que nous avons marqué les quelques points qui nous séparent de M. Régis, nous devons insister sur ceux où nous sommes d'accord avec lui. Ce manuel renferme le résumé de recherches originales auxquelles nous n'avons que des éloges à donner; et, à ce propos, nous regrettons que dans le chapitre des hallucinations, M. Régis ait glissé si rapidement sur les hallucinations unilatérales sur lesquelles il avait fait autrefois un mémoire si intéressant. M. Régis attache une importance particulière à l'auto-intoxication dans les formes aiguës; l'analyse de l'urine montre que chez les maniaques il y a rétention des poisons normaux. Dans la mélancolie, le lavage de l'estomac méthodiquement pratiqué donne souvent des résultats avantageux. L'arthritisme peut donner lieu, comme l'a observé l'auteur, à des troubles mentaux liés à la perversion générale de la nutrition. Au point de vue pratique, il faut signaler aussi le procédé frappant des représentations graphiques des folies généralisées. Nous voyons rappelé, à propos de la folie à deux, le travail de M. Régis sur ces cas curieux où cette folie à deux consiste, non dans la communication du délire d'un individu à un autre, mais dans son éclosion simultanée et par influence réciproque chez deux prédisposés en contact : c'est là la *folie simultanée.*

Sur la question importante et encore en discussion des rapports de la syphilis et de la paralysie générale, nous trouvons nettement affirmées dans ce manuel : d'une part l'existence d'une pseudo-paralysie générale syphilitique, et d'autre part l'importance prépondérante de la syphilis, comme cause occasionnelle de la vraie paralysie générale. Nous trouvons aussi une bonne description des pseudo-paralysies générales alcoolique et saturnine.

Nous ne ferons qu'indiquer en passant le chapitre sur les régicides (car le livre de M. Régis sur ce sujet a déjà été analysé dans cette *Revue*, et apprécié comme il le mérite), et le chapitre du traitement et de la médecine légale.

Notons enfin que pour M. Régis la neurasthénie acquise peut s'accompagner d'obsessions qui dès lors ne sont pas des signes pathognomoniques de dégénérescence. Les opinions et recherches particulières de l'auteur que nous venons d'indiquer trop rapidement font de ce livre autre chose qu'un simple manuel. Il me paraît parfaitement répondre à son but, car s'il contient peu de discussions générales et de considérations de psychologie pathologique pure (ce dont l'auteur s'est volontairement abstenu), les descriptions sont simples, claires, avant tout cliniques, ce qui est essentiel dans un traité de ce genre, et les critiques que nous avons faites ne portent que sur le côté théorique et doctrinaire. Aussi, cette 2e édition est-elle à notre avis, à l'heure actuelle, le meilleur guide que nous ayons en français pour l'examen des aliénés. Ceux mêmes qui sont au courant de la pathologie mentale y trouveront d'utiles renseignements, par suite de l'arrangement personnel que M. Régis a fait des matériaux fournis par les autres et par lui-même.

5. — M. Séglas a communiqué à la Société médico-psychologique, une série d'observations très curieuses d'obsessions hallucinatoires et d'hallucinations obsédantes qui viennent démontrer définitivement que, contrairement à ce que l'on croyait, les idées fixes présentent parfois des hallucinations. Voici les conclusions de ce travail :

1° L'hallucination ne doit pas être exclue du cadre des obsessions;

2° L'hallucination peut être secondaire à l'idée obsédante (obsession hallucinatoire) ou être primitive (hallucination obsédante); mais, dans tous les cas, elle participe des caractères généraux des obsessions;

3° L'hallucination peut alors n'intéresser que les centres perceptifs communs;

4° Elle peut intéresser aussi les centres de la fonction langage, et être verbale, auditive, visuelle, motrice d'articulation ou même motrice graphique;

5° Toutes ces hallucinations verbales, obsédantes et conscientes doivent prendre place à côté des autres variétés décrites d'onomatomanie.

6. — M. Magri passant rapidement en revue, trop rapidement à notre avis, les différentes opinions concernant la « dégénérescence », remarque avec justesse que cette expression est passablement vague Pour lui, il la définit ainsi : « Est dégénéré tout organisme qui est incapable par lui-même, par défaut organique et psychique, d'affirmer sa propre individualité et qui mène une vie parasitaire, improductive et nuisible à la société. »

Après avoir rappelé les dernières classifications qu'on a faites des *dégénérés*, sous l'influence des théories darwiniennes, surtout en Italie, il cherche dans la « variabilité » le point de départ de la dégénérescence; mais il se demande alors quelles sont les modifications déterminées, dans la période embryonnaire, par des processus anormaux, aboutissant à un arrêt de développement et à la réapparition de caractères ataviques. Il croit trouver l'explication des troubles dans ce qui se passerait dans le règne végétal. Dans les plantes cultivées, la variabilité est plus grande que chez les plantes sauvages; cela tiendrait à ce que les enveloppes des graines sont plus épaisses chez les sauvages que chez les cultivées. Lorsque la graine d'une plante cultivée vient à se trouver enveloppée par une capsule aussi résistante qu'à l'état sauvage, cette graine, dit l'auteur, donne une plante qui se rapproche de la sauvage et qui par conséquent a des caractères régressifs. Cette nouvelle formation d'une enveloppe résistante trouble donc le développement de l'embryon.

Il s'en suit que la dégénérescence d'une plante dépendrait de la dégénérescence des enveloppes de la semence.

L'auteur étend cette conception à la dégénérescence des animaux. Malheureusement cette explication n'est pas complète, car il ne nous dit pas comment se fait cette modification première, capitale pour sa théorie, des tissus protecteurs de l'embryon.

7. — Dans sa préface, M. Lombroso dit que malgré les critiques, malgré les attaques incessantes auxquelles il est en butte, il continuera, quand même et malgré tout, à suivre la voie où il est entré. La seule concession qu'il veuille bien faire est d'ajouter au titre du volume le mot de psychiatrie à côté de celui d'anthropologie, « et cela m'est d'autant plus aisé, ajoute-t-il, que je retourne à mon point de départ et à la vraie source de ces études qui n'est qu'une démonstration clinique plus accomplie, de ce qu'on appelait, en vieille psychiatrie, la folie morale et l'épilepsie larvée ». C'est à cette concession que nous devons de faire figurer ce livre dans ce compte rendu. Ce volume renferme un résumé de nouvelles recherches anthropologiques exécutées par différents auteurs, dans lesquelles Lombroso trouve une confirmation des siennes propres. L'ouvrage se termine par des considérations sur la recherche des causes des révolutions, l'étiologie de la prostitution, sur la folie criminelle, les épileptiques et criminels. On sait que Lombroso tend à fusionner le criminel-né avec l'épileptique; il cite des observations tirées de différents travaux qui pour lui sont tellement en accord avec ses idées qu'il finit son livre en disant : « Et voilà encore que même les auteurs qui sont moins théoriquement favorables à la fusion du criminel-né avec l'épileptique, la confirment par l'observation pratique. »

Je crois que ce nouveau livre laissera dans le même état qu'auparavant les discussions sur l'anthropologie criminelle. Quels que soient les résultats que l'on arrive jamais à tirer de cette masse énorme de matériaux accumulés, peut-être souvent sans contrôle suffisant, loin de « bafouer » M. Lombroso, comme il dit qu'il l'a été autrefois, il faudra lui rendre hommage, en se souvenant de l'agitation féconde qu'il a créée dans les esprits.

8. — Contre les théories de M. Lombroso s'élèvent déjà maintenant, même parmi ceux qui se proclament ses élèves, des contradicteurs qui, tout en rendant justice à l'ampleur des généralisations du professeur de Turin, les trouvent trop systématiques et artificielles. M. Morselli vient d'envoyer à la *Chronique d'art*, une fort intéressante lettre sur la question de savoir si le génie doit effectivement être rangé parmi les manifestations épileptoïdes de la dégénérescence. C'est à propos des discussions qui ont eu lieu dans ce journal sur le cas d'un célèbre romancier français, devenu malade, que M. Morselli a été amené à écrire cette lettre qui renverse complètement l'hypothèse que le génie est dû à la dégénérescence. Il montre très bien qu'il faudrait avant de donner une telle explication définir d'abord ce qu'est le génie et ensuite examiner minutieusement, et d'une façon tout à fait rigoureuse — ce que Lombroso n'a pas fait — la vie entière, corporelle et intellectuelle des hommes dits de génie avant de conclure quoi que ce soit. Il montre aussi que l'acte créateur de ces intelligences qui dépassent le niveau moyen n'a rien à voir avec les phénomènes épileptiques.

Les problèmes soulevés par cette question sont bien plus complexes que ne le fait voir la théorie simpliste de Lombroso, car, pour toutes les manifestations intellectuelles, il faut tenir compte, non seulement du facteur biologique, mais aussi du facteur sociologique. De plus il paraît certain que, dans un grand nombre de cas, le génie n'est pas l'effet, mais la cause plus ou moins directe de la maladie et même de la dégénérescence. L'homme qui est doué d'une capacité hors ligne, particulièrement dans la littérature ou les arts, se surmène souvent par le travail, les excitants artificiels, les plaisirs auxquels on se livre dans les grands centres civilisés, et il devient malade par sa propre faute. Ayant ainsi épuisé toute la vigueur qui lui a été transmise par ses ancêtres, il est pour ses descendants la cause de la dégénérescence.

M. Morselli a l'intention de développer ultérieurement ce point qui est certainement fort important. Tout en s'avouant l'élève de Lombroso dont il proclame hautement le mérite d'initiateur, il sait se garder des exagérations du maître et il sait voir mieux que celui-ci l'énorme complexité des choses. Dans cette même brochure, il montre en passant que la fameuse théorie de la dégénérescence est encore une de ces choses vagues, obscures, mal comprises même par un grand nombre d'aliénistes et qu'il faut se garder de chercher dans ce mot l'explication unique de tous les faits de pathologie mentale, comme quelques-uns, en Italie et en France, veulent le faire.

9. — Il s'agit, ici, de l'ordre dans lequel réapparaissent après l'*ictus* épileptique les différentes fonctions cérébrales; c'est ce que M. Hughlings-Jackson appelle ré-évolution. Plusieurs accès observés de près chez un épileptique permettent à M. Pick de conclure que cette ré-évolution s'effectue régulièrement; par exemple, dans le domaine de l'audition, on peut observer trois formes successives de surdité verbale : d'abord surdité verbale complète, puis surdité verbale avec perception des mots non compris, accompagnée d'écholalie; enfin surdité verbale avec perception juste des mots compris comme tels, et emploi de ces mêmes mots d'une façon volontaire et non plus automatique comme dans le stade précédent. D'autres détails sont également importants; nous ne pouvons que renvoyer à l'article.

10. — La dyslexie, d'après la description générale des auteurs, consiste en ce fait, qu'après avoir lu correctement quelques mots, survient une difficulté et même une impossibilité à continuer cette lecture, avec accompagnement de sensations douloureuses; au bout d'un instant de repos le trouble disparaît pour reparaître de nouveau à chaque tentative. M. Pick, rappelant les travaux de Charcot sur la claudication intermittente par oblitération artérielle, pense que le mécanisme de la dyslexie est le même que celui de la claudication. La différence entre l'ensemble des symptômes dans les deux cas, tient à la diffé-

rence du siège de l'organe affecté. Dans la dyslexie il s'agit d'un trouble de l'appareil du langage intra-cérébral qui ne se traduit pas directement au dehors, tandis que, dans la claudication intermittente, le trouble passager a son siège dans les extrémités, et atteint non seulement les nerfs moteurs, mais aussi les nerfs sensitifs, les muscles et les vaisseaux.

Cette manière de voir trouve un appui dans la généralisation qu'a faite Grasset du symptôme claudication intermittente : il dit, en effet, que l'artério-sclérose peut donner lieu, pour ainsi dire, à une claudication du rein, du cœur ou du cerveau. Le but de l'article de M. Pick a été de faire rentrer la dyslexie dans une classe de faits déjà connue.

11. — M. Münsterberg annonce dans cette publication préalable son intention de chercher s'il existe un type psychologique mesurable de l'ouvrier, du médecin, du juge, de l'instituteur, du marchand, de l'officier, etc. Il veut aussi rechercher par la méthode de la psycho-physique l'influence que doivent avoir les différents modes d'enseignements dans les différentes sortes d'écoles et de classes. Sa méthode repose sur le principe de la mesure du temps, et il a fait construire un chronomètre donnant le 100e de seconde, sur lequel on peut agir au moyen du pied. Il serait trop long d'indiquer ici exactement la série des procédés employés. Les deux premiers suffiront à donner une idée des autres. On cherche le temps que la personne examinée met à lire à haute voix dix mots : les uns d'une syllabe, les autres avec deux syllabes, dont la seconde est muette; puis on donne de nouveau 10 mots à lire, le sujet ne doit pas les prononcer, mais indiquer la couleur appartenant aux objets que représentent ces mots. Comme par exemple : neige, herbe, nègre, craie, bois, ours, âne, lèvre, ciel, sang. On trouvera les détails des autres expériences dans l'original. L'examen complet d'une personne, sans aide, tient à peu près une heure, mais on peut arriver avec des assistants à examiner 10 personnes en 2 heures et une école entière en 15 jours en employant 2 heures par jour et en choisissant seulement 10 élèves par classe.

M. Münsterberg souhaite que sa méthode soit appliquée par d'autres observateurs, car on ne peut arriver à des résultats qu'en ayant une masse énorme de documents à comparer.

Ph. Chaslin.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

Nouvelle série : n[os] 1, 2. (Janvier-Avril.)

Le nouveau directeur, M. Stout, annonce que ce périodique, en entrant dans une phase nouvelle, ne changera pas de caractère et qu'il continuera à être ouvert et impartial, n'excluant que les travaux de pur dilettantisme.

Johnson. *Le calcul logique : Principes généraux.* — Le raisonnement doit être défini le processus qui forme un jugement. Le rapport traditionnel qu'on établit entre juger et raisonner semble erroné. La différence est simplement entre un processus et un produit. Tous les résultats de la logique formelle dépendent non d'un rapport entre le sujet et le prédicat, mais de la synthèse proportionnelle impliquée dans l'élément quantitatif du jugement universel ou particulier.

Alexander. *L'idée de valeur.* — Nous distinguons entre les jugements de fait et les jugements de valeur. En morale, dit-on, on s'occupe non de ce qui est, mais de ce qui doit être. On a pour but un idéal auquel les faits doivent être conformes. Mais tout idéal ne doit être considéré que comme la formule d'un désir; en ce sens, c'est un tout systématique. Le *Sollen* est une forme du *Seyn*. L'ordre moral est dans son essence quelque chose de social et il implique la coopération des individus qui composent une société et ce que nous appelons bon est ce qui contribue à maintenir une société dans l'équilibre des forces qu'elle représente. « La bonté d'un acte n'est rien de plus que son approbation par un homme bon. » Le fait et la valeur ne sont donc pas antagonistes. La valeur est la pure expression de ce fait qu'on a trouvé une solution du problème qui réconcilie certains sentiments en un tout organisé. Par suite, l'éthique se trouve retranchée du domaine de la métaphysique et ramenée dans la classe psychologique des sciences naturelles.

Ellis Mac Taggart. *Les changements de méthode dans la dialectique de Hegel* (deux articles).

Lloyd Morgan. *La loi de la psychogenèse* (article assez obscur). — L'auteur dit qu'il s'en tient à la région des percepts et n'entre pas dans celle des abstraits, parce que la science pour toute vérification pratique des concepts en revient toujours aux percepts. La règle qui nous guide c'est l'accord des percepts avec les percepts et non avec les objets. Grande importance du plaisir et de la douleur dans tout

lè développement mental. Tout ce qui est pénible est évité comme n'étant pas d'accord avec notre nature sensitive. La loi de psychogenèse est donc une loi de développement par élimination de ce qui implique désaccord.

G. Mouret. *Sur la distinction entre les lois ou axiomes et les notions.* — L'auteur critique quelques théories soutenues par Hobhouse et soutient que « la déduction consiste, sous sa forme la plus simple, à appliquer une induction à une partie d'un système complexe de relations. Le syllogisme est l'application d'une induction à la totalité du système : et c'est pourquoi il n'est qu'une répétition logiquement et théoriquement inutile. »

A. Bain. *Plaisir et douleur.* — L'auteur semble vouloir en ramener les diverses manifestations à la relativité, loi qui est partiellement, non totalement, renfermée dans cette loi générale que tout organe a besoin d'exercice. Il passe en revue les divers groupes de sensations, le système musculaire, les organes respiratoires, digestifs, le système nerveux. Puis il examine les différents aspects de l'harmonie et du désaccord (particulièrement dans l'ordre esthétique); les émotions élémentaires et les émotions supérieures (plaisirs et douleurs liés à des idées). Il termine en discutant les formules générales auxquelles on a ramené le plaisir et la douleur (augmentation et diminution d'énergie) et montre qu'elles ne peuvent être accueillies qu'avec restriction.

Bradford Titchener. *L'école de psychologie expérimentale de Leipzig.* — Résumé de tous les travaux parus dans les « *Philosophische Studien* » de Wundt, qui ont été analysés ici au fur et à mesure de leur publication. L'auteur les systématise sous les titres suivants : Bases physiques de la vie mentale. Sensation (qualité et intensité). Formation des idées. Conscience et son étendue. Temps de réaction. Association. Émotion. Sommeil. Volonté.

Alexander. *Münsterberg et ses critiques.* — Discussion des principales critiques qui ont été faites des travaux de Münsterberg par G.-E. Müller et Titchener. L'auteur prend parti pour Münsterberg et le défend sur tous les points, sauf quelques réserves sur cette thèse (d'ailleurs théorique en grande partie), « que l'intensité des sensations est mesurée non par quelque chose qui est renfermé dans la sensation elle-même, laquelle varie seulement en qualité; mais par la sensation musculaire concomitante qui varie seulement en quantité et non en qualité ».

The American Journal of Psychology.

Décembre 1891.

Strong. *Esquisse de l'histoire de la psychologie chez les Grecs,* comprenant la période pré-socratique. Platon et Aristote.

Jastrow. *Études du laboratoire de psychologie expérimentale de l'Université de Wisconsin.* — Les premières ont pour objet l'effet de

la prévision sur la répétition de certains mots. Plus le nombre en est restreint et plus l'attente du sujet est déterminée, plus le temps nécessaire pour les répéter est court. — *Une nouvelle illusion d'optique*. Si, devant un disque en rotation ayant un grand secteur de couleur bleu foncé et un autre petit secteur blanc jaune, on tient horizontalement une baguette, le disque entier semble brisé par des bandes parallèles d'une couleur semblable à celle qui est présente, mais en plus grande proportion. L'auteur examine les diverses conditions et variations de l'expérience, le rôle des images consécutives, etc. — Description d'un appareil pour mesurer le temps avec précision : expériences diverses avec cet appareil. — *De l'interférence des processus mentaux* (publié à titre d'essai préliminaire). Ex. : Exécuter certains mouvements des doigts suivant un rythme et en comptant ; en même temps additionner ou écrire dans différentes conditions. Noter le temps nécessaire. Additionner est un processus plus complexe que lire et produit une plus grande interférence avec les mouvements concomitants (accroissement de temps, 26 à 36 p. 100). La lecture de mots disjoint plus l'interférence que la lecture de mots ayant un sens, en partie parce qu'il y a une tendance à faire que chaque mot réponde à un battement.

A. Fraser. *De la visualisation comme source principale de la psychologie de Hobbes, de Locke, de Berkeley et de Hume*. — L'auteur montre par un très grand nombre d'expressions empruntés à ces philosophes qu'ils ont une tendance à tout traduire en métaphores empruntées à la vision.

Donaldson. *Observations anatomiques sur le cerveau et quelques organes sensoriels de Laura Bridgmann*. — D'un ensemble d'observations très longues et très minutieuses l'auteur conclut : que les conditions anatomiques étaient celles d'un cerveau normal, dans lequel les nerfs et les bulbes olfactifs, les nerfs optiques, acoustiques et peut-être le glosso-pharyngien étaient tous plus ou moins détruits à leur extrémité périphérique. Cette destruction a produit une dégénérescence qui a gagné les centres nerveux et influencé tout le cerveau, ainsi que cela est prouvé par la minceur de la couche corticale. Ce cas présentait un maximum de perte en ce qui concerne les sens avec un minimum de trouble cérébral.

Journal of Physiology.

Tome XIII, nos 1 et 2, 1892.

Warren Lombard. *Sur quelques influences qui affectent le pouvoir de la contraction volontaire des muscles*. — Expériences faites par l'auteur sur lui-même. Sa méthode se rapproche de celle employée par Mosso avec son ergographe : il se sert des fléchisseurs du second doigt et en général de la main gauche. Parmi ses recherches,

quelques-unes corroborent les résultats de ses devanciers sur la répartition de la fatigue entre les centres nerveux et les muscles, avec prépondérance des premiers. Voici le résumé de ses résultats personnels : Il y a des variations diurnes; le pouvoir de contraction est moindre le soir que le matin; le repos d'une bonne nuit le fait augmenter. Les repas ont une influence qui se traduit par l'arrêt momentané de cette décroissance signalée ci-dessus du matin au soir. L'exercice d'une main influe sur la puissance de l'autre. — L'auteur a étudié avec beaucoup de soin les influences de la pression atmosphérique. Quand elle s'abaisse en y comprenant les variations régulières et irrégulières, il y a diminution du pouvoir de contraction; quand elle s'élève (dans les mêmes conditions) l'effet inverse se produit. Ses expériences lui ont montré que l'accroissement d'énergie qu'on croit ressentir dans l'ascension d'une montagne (ce qui entraine une diminution de pression) est illusoire : une ascension de 450 mètres fait tomber sa quantité de travail de 11,60 kgm. à 5,85 kgm. — Le tabac a une influence qui affaiblit, l'alcool une influence d'augmentation. Cela est temporaire (une heure ou deux).

The Philosophical Review.

Boston : vol. I, n° 2.

A. Seth. *Psychologie, épistémologie et métaphysique.* — L'auteur établit l'indépendance de l'épistémologie (ou théorie de la connaissance) à l'égard de la psychologie dont l'objet est purement subjectif et à l'égard de la métaphysique dans laquelle on l'a souvent englobée (par ex. Hegel). Le problème de la connaissance, c'est la réalité : question qui peut paraître frivole au sens commun, mais qui n'en est pas moins la position centrale de la philosophie.

W. James. *Plaidoyer pour la psychologie comme science naturelle.* — Réponse aux critiques de Ladd. La psychologie n'est pas, mais aspire à être une science naturelle, c'est-à-dire un simple fragment de la vérité distrait de la masse entière pour être étudié avec plus d'efficacité pratique. Elle fait comme toute science spéciale, elle pratique le *divide et impera*. En voyant que le renouvellement de la psychologie est dû à des biologistes, médecins, psychologues purs, on n'est guère tenté de la remettre aux mains des métaphysiciens dont les spéculations ne peuvent conduire à aucune utilité pratique. En psychologie, s'il fallait choisir entre les théories et les faits, l'hésitation n'est pas permise : l'auteur choisit les derniers.

Gilman achève son étude sur *le Système musical des Chinois*.

Strong. *La théorie de l'esprit et du corps de Münsterberg.* — Discussion sur les doctrines contenues dans son livre « *Die Willenhandlung* ». L'auteur lui reproche de soutenir que les derniers éléments de la conscience sont les sensations. Cela ne s'applique en réalité

qu'à la partie cognitive de la conscience, non aux sentiments et à la volonté. Cette théorie suppose faussement que notre conscience n'est qu'un faisceau de présentations.

The Monist.

April 1892.

J. Delbœuf. *Sur la suggestion criminelle.* — Article relatif au débat entre l'école de Nancy et celle de la Salpêtrière, sur la possibilité de suggérer pendant l'état d'hypnotisme des délits ou crimes à exécuter plus tard. L'auteur rappelle les articles qu'il a publiés dans la *Revue philosophique*, et les opinions qu'il a d'abord soutenues sur ce sujet. Il prend parti contre l'école de Nancy. En dépit de sa docilité, il y a des choses que l'hypnotisé se refuse à faire; il conserve une certaine quantité de raison et de liberté qui l'empêche de commettre des actes que sa conscience et ses habitudes réprouvent.

C.-S. Pierce. *Examen de la doctrine de la nécessité.* — Montgomery. *Le monisme psychique.* — Russell. *La conservation de l'esprit.* — Essai d'établir que l'esprit ou la base élémentaire de la conscience, considérée comme quantité, reste la même et qu'il n'y aurait de changement que dans les formes de ses manifestations.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.

Vol. III, fasc. 1.

Helmholtz. *Essai d'application de la loi psychophysique aux différences de couleurs pour l'œil trichromatique.* — L'auteur admet provisoirement trois couleurs fondamentales : rouge carmin, bleu ultramarin, vert jaunâtre. Pour établir les rapports entre ces trois couleurs et les couleurs spectrales il construit un triangle équilatéral : à chaque angle se trouve l'une des couleurs fondamentales et au centre le blanc; d'après cette construction, le rouge spectral par exemple serait une modification blanchâtre et jaunâtre du rouge-carmin (couleur fondamentale). Les trois couleurs affectent simultanément et avec une intensité à peu près égale tous les éléments nerveux d'un œil trichromatique. La perception des différences de couleurs paraît réductible à des différences de clarté (*Helligkeit*).

R. Greeff. *Recherches sur la vision binoculaire d'après la méthode de Hering.* — Cette méthode (*Fallversuch*) consiste à faire tomber une boule en avant ou en arrière du point de fixation, dans des conditions qui excluent tout mouvement des yeux. On sait que le jugement de distance dépend, suivant les uns, de différences entre les images rétiniennes (Hering), suivant d'autres, des mouvements des muscles de l'œil. Résultats obtenus dans l'expérience modifiée de Hering :

1° la perception de la distance est la même, que les axes visuels soient parallèles, convergents ou divergents; la convergence des axes optiques n'est pas essentielle à la perception de la profondeur; 2° lorsque les distances sont trop grandes pour qu'il y ait convergence et accommodation, la vision est binoculaire, si la distance entre la ligne de chute (de la boule) en avant ou en arrière du point de fixation et la distance entre ce point et l'œil du spectateur est un rapport de 1 : 100 au moins; ce qui répond à une projection d'environ 0 mm., 002 sur la rétine; 3° chez les enfants opérés pour raison de strabisme; après l'opération, les patients percevaient l'objet par chaque œil, sans les fondre en une impression de profondeur. Cette fusion des images rétiniennes paraît donc un acte purement mental.

Pick. *Remarques sur la psychologie du langage.* — Sommer a décrit le cas d'un malade qui ne pouvait nommer les objets qu'après avoir écrit leurs noms. Pick y voit un fait de mémoire motrice; dans la maladie, il peut se produire une suppléance fonctionnelle; les éléments graphiques prennent la place des éléments auditifs.

Philosophische Studien.

Tome VII, fasc. 4.

E. Pace. *Le principe de relativité dans la théorie psychologique de l'évolution d'Herbert Spencer.* — Article divisé en trois parties répondant aux trois moments du philosophe anglais : l'unité primitive, le passage de l'homogène à l'hétérogène, le retour à l'unité après différenciation. Le défaut de Spencer consiste à essayer de résoudre par la biologie et la psychologie un problème qui est d'ordre logique : la séparation du sujet et de l'objet. La propriété fondamentale de la conscience est l'activité volontaire que Spencer a négligée. Si toute connaissance est un rapport entre le sujet et l'objet, il faut admettre à l'origine une séparation entre les deux facteurs qui, plus tard, sont mis en relation l'un avec l'autre. L'inconnaissable peut limiter notre connaissance, mais non la compléter, puisque nous ne pouvons rien affirmer ni nier à son sujet. En somme, on ne voit pas comment le sujet et l'objet, mis en présence, peuvent s'accorder.

Merkel. *Fondement théorique et expérimental de la méthode des erreurs.* — Discussion mathématique de la méthode des cas vrais et faux. L'auteur propose aussi une méthode des cas égaux et inégaux, c'est-à-dire où l'on emploie des excitations égales et des excitations d'intensités différentes. La valeur des séries varie selon que l'on emploie la méthode des cas vrais et faux, celle des cas égaux et inégaux et celle des plus petits changements. L'auteur déduit cette valeur mathématiquement.

Scripture. *Observations sur les oscillations et différences de son.* — Lorsque l'on tient un diapason auprès de chaque oreille, on entend

leurs vibrations, quoiqu'elles soient trop faibles pour être perçues par une oreille éloignée. L'auteur pense que le phénomène se passe dans l'organe nerveux central. La différence des sons disparait en pareil cas; mais on peut la faire réapparaître, si l'on place l'un des diapasons près de l'oreille et l'autre sur la tête ou tous les deux sur la tête.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L. Chesnel. *Le doute suprême.* In-12. Paris, Retaux-Bray.

G. Séailles. *Léonard de Vinci. L'artiste et le savant* (*Essai de biographie psychologique*). In-8°, Paris, Perrin.

H. Joly. *Le socialisme chrétien.* In-12, Paris, Hachette.

E. Spuller. *Lamennais : étude d'histoire politique et religieuse.* In-12, Paris, Hachette.

F. Souffret. *De la disparité physique et mentale des races humaines et de ses principes.* In-8°, Paris, F. Alcan.

J. Soury. *Les fonctions du cerveau.* 2e édit., Paris, Ve Babé, in-8°.

Letourneau. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines.* In-8°, Paris, Reinwald.

G. Hirth. *Physiologie de l'art.* Trad. de l'all. par L. Arréat. In-8°, Paris, F. Alcan.

G. Fullerton et J. Mackeen Cattell. *On the Perception of small Differences.* In-8°, Philadelphia, University Press.

A. Sidgwick. *Distinction and Criticism of Belief.* In-12, London, Longmanns.

Rubinstein. *Aus dunkelm Grunde.* In-8°, Leipzig, Edelmann.

M. Verworn. *Die Bewegung der lebendigen Substanz.* In-8°, Iena, Fischer.

Ch. Ufer. *Das Wesen des Schwachsinns.* In-8°, Langensalza, Beyer.

E. Morselli. *C. Darwin e il darwinismo nelle scienze biologiche e sociali.* In-8°, Milano, Dumolard.

Poglisi Pico. *La poesia del avvenire.* In-8°, Acireale, Micale (Brochure).

M. H. Munsterberg, privat-docent à l'Université de Freiburg i. B., bien connu par ses travaux de psychologie, vient d'être nommé, à Harvard University, professeur de psychologie expérimentale et directeur du laboratoire psycho-physiologique.

La librairie Lethielleux publie la traduction de l'ouvrage du R. P. Gruber, S. J., *Auguste Comte, sa vie et sa doctrine* (avec préface par M. Ollé-Laprune) dont la *Revue* a rendu compte, d'après le texte allemand, mai 1891.

La nouvelle Université catholique de Washington vient de créer une chaire de psychologie expérimentale (avec laboratoire), qui est confiée au Dr Edward Pace, élève de Wundt et gradué de Leipzig.

Congrès international de psychologie expérimentale.

Nous répondons à une question qui nous a été posée par plusieurs correspondants.

Les personnes qui désirent participer à ce congrès, *sans aller à Londres*, devront envoyer, avant le 1er août prochain, leur cotisation (10 shillings = 12 fr. 50) à l'un des secrétaires : M. James Sully, East Heath Road, Hampstead, London, N. W, ou M. F. Myers, Leckhampton House. Cambridge.

Le versement de cette somme donne droit à recevoir le volume de *Reports* qui contiendra les mémoires et discussions du Congrès

Écrire lisiblement son nom et son adresse.

Exposition internationale de Chicago.
Congrès de science psychique.

Nous sommes priés d'annoncer un projet de « Congrès de science psychique » qui doit se tenir en 1893, en même temps que l'Exposition universelle de Chicago. D'après le programme provisoire qui nous est adressé, le Comité du Congrès se propose l'*étude historique, analytique et expérimentale* des phénomènes suivants :

Télépathie ou transfert de pensées : nature et étendue de son action. Cas spontanés et recherches expérimentales.

Hypnotisme et mesmérisme : auto-hypnotisme, clairvoyance, hypnotisme à distance, personnalités multiples.

Hallucinations fausses et véridiques. Présages, apparitions.

Phénomènes psychophysiques : écriture automatique, etc., etc.

Ce congrès, qui aura lieu à une époque encore non fixée (entre mai et octobre 1893), est autorisé et patronné par le Comité officiel de l'Exposition des États-Unis.

Toutes les communications devront être envoyées au Président, à l'adresse suivante : John C. Bundy, *Chairman of the Committee on a psychical science Congress*. World's Congress Auxiliary. Chicago. (Ill., U. S. A.)

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.



ÉTUDE CRITIQUE

SUR LE

MYSTICISME MODERNE

I

Nous avons l'habitude de croire que notre siècle est un siècle scientifique par excellence. Des progrès énormes, incalculables, faits dans tous les domaines du savoir théorique et pratique nous remplissent d'un juste orgueil, le respect pour les méthodes exactes est devenu tellement populaire et unanime que toute espèce de conceptions et d'idées qui leur sont contraires est tout de suite rejetée comme le produit de l'ignorance et de préjugés. Lorsque nous nous rappelons les notions naïves du moyen âge sur tel ou tel phénomène, par exemple les recherches de la pierre philosophale des alchimistes ou la croyance unanime aux sorcières confirmée par des Facultés et par des juges, nous plaignons sincèrement les erreurs de l'esprit humain capable de pareilles inventions monstrueuses. Sans doute les erreurs et les absurdités étaient encore plus grandes au commencement de la culture humaine et le sont encore chez les sauvages de la Polynésie et d'Afrique. Mais leur ignorance a un tout autre caractère, leur développement intellectuel étant encore dans sa première période; et si nous appelons notre siècle un siècle éclairé, ce n'est pas en le comparant à leur culture primitive, mais au moyen âge qui ne manquait pas d'une certaine culture scientifique. En le disant nous voulions marquer ce fait, que — à l'exception de la religion — nous n'admettons pour le savoir d'autres bases que les sciences exactes et rejetons du domaine de la science tout ce qui ne repose que sur la foi arbitraire. Ce principe nous est devenu tellement familier qu'il n'a plus besoin de défense — toute protestation devenant entièrement impossible.

Il faut bien convenir que parfois l'application de ce principe enrayait les progrès de la science véritable. L'histoire de la science contient pas mal d'exemples démontrant que parfois les représentants les plus éclairés de l'époque repoussaient comme absurdes et indignes de leur attention de nouveaux faits, qui leur paraissaient impossibles, parce qu'ils n'étaient pas prévus dans le système scientifique du jour et n'avaient pas à leurs yeux de preuves concluantes. Ainsi, par exemple, vers la fin du siècle dernier les savants ne voulaient pas admettre la réalité des météores : lorsque, en 1790, on avait reçu à Paris les nouvelles d'une pluie de pierres, le physicien Bertholet, le chimiste Lavoisier et les astronomes Laplace et Arago déclarèrent que cette communication était une fable. Lavoisier soupçonnait même que les pierres furent échauffées exprès. La communication de Franklin sur sa découverte du paratonnerre en 1752 provoqua des railleries à l'Académie des Sciences de Londres et on n'avait même pas permis qu'elle parût dans ses comptes rendus. Quand Fulton offrit à Napoléon Ier son projet de l'application de la vapeur à la marche des vaisseaux, ce dernier confia à l'Académie le soin d'étudier cette question et celle-ci, à l'aide des calculs mathématiques, démontra l'entière absurdité de l'idée de Fulton qui fut lui-même considéré comme un visionnaire. De même l'Académie de Paris repoussa la construction du télégraphe offerte par Arago. A ces exemples connus par tous et cités partout, on aurait pu en ajouter encore beaucoup, et quoiqu'ils puissent donner à penser aux sociétés savantes sur leur méfiance envers de nouveaux faits et découvertes imprévues, ils prouvent en même temps, que même une injuste condamnation n'a jamais pu entraver la réalisation et la victoire de la vérité. En tout cas, de pareilles erreurs de la part de représentants du système scientifique dominant n'amoindrissent nullement la portée du principe général ci-dessus mentionné. D'un autre côté, elles peuvent servir comme preuves de la sévérité impitoyable de critique à laquelle la science soumet tout ce qu'on lui offre; cette sévérité est comme un gage de la valeur de la science moderne et une garantie contre les faits illusoires et faux. Il est clair que le développement du savoir scientifique ne se fait qu'à l'aide d'une lente accumulation des faits vérifiés et d'un remplacement graduel des théories erronées par des théories plus justes; que bien des choses qu'on croit fermement établies et reconnues peuvent bientôt se trouver être une erreur; enfin, que les opinions scientifiques à tout moment donné du développement historique ne peuvent nullement prétendre être des vérités absolues et ne représentent qu'une forme des conceptions pour l'époque donnée, et que bien souvent

avec le changement des conditions de recherches scientifiques, cette forme change elle-même ou disparaît entièrement.

A cause de cette qualité fondamentale de mobilité, de vitalité et de continuel travail critique, la science moderne est souvent nommée positive et avec raison. Après de séculaires efforts bien inutiles de comprendre la nature des choses, tandis qu'on négligeait l'étude des phénomènes qui étaient à la portée de notre intelligence, vint une époque où l'instrument même de notre savoir — l'intelligence humaine, le mécanisme même de ce savoir, aussi bien que ses limites possibles, furent soumis à une étude sérieuse. Le résultat de cette action inestimable, qui sera par excellence attachée au nom de Kant, fut le bannissement complet de toute sorte de questions métaphysiques du domaine de la science positive. De telles questions métaphysiques surgissent en tout esprit investigateur, à propos de toute série de phénomènes qui s'offrent à ses recherches — dans le domaine de l'astronomie, aussi bien que dans celui de l'éthique, à propos des propriétés vitales du corps, comme dans l'étude des procédés chimiques, etc., etc. Cette tendance propre à l'esprit humain ne peut pas et ne pourrait jamais être exterminée par aucune preuve de l'impossibilité de résoudre ces questions. Mais entre notre science positive et la pseudo-scientifique manière de voir des temps anciens, il y a cette différence importante que la première attribue les réponses à ces questions au domaine de la fantaisie, des créations poétiques, tandis que la dernière demande qu'on leur reconnaisse la même vérité absolue et objective qu'aux résultats des expériences de laboratoire.

Cette tendance métaphysique se révèle surtout quand l'homme se met à méditer sur lui-même.

Nulle expérience de laboratoire sur le mécanisme de la digestion ou du mouvement; nuls calculs mathématiques, expliquant les procédés d'innervation; nulles recherches anatomiques démontrant les rapports mutuels des éléments du cerveau — en un mot nulle science, tant accomplie qu'elle soit, ne peut fournir des réponses à des questions fatales, qui pèsent sur nous éternellement : d'où nous venons, qu'est-ce que notre organisation morale si merveilleuse, quelle raison d'être a toute notre vie et notre mort? Et malgré son fameux rationalisme, notre siècle n'est pas exempt de différentes tentatives de trouver à ces questions une réponse. Il est évident que cette réponse ne peut pas être trouvée dans la science positive, pour laquelle il n'y a rien de sacré, d'inaccessible à l'analyse. Bien plus convenables pour ce but doivent paraître les phénomènes qui semblent n'être pas soumis à la loi de la causalité, qui

offrent quelque chose de merveilleux, qui excluent une explication rationnelle et semblent démontrer l'existence d'un autre ordre de choses, d'un ordre surnaturel. C'est pourquoi les soi-disant miracles — indépendamment de leur contenu — attirent toujours l'attention publique et raniment les tendances pour la solution des énigmes insolubles.

Pour bien apprécier cette tendance de l'esprit humain, il serait très instructif de se rappeler la propagation épidémique du spiritisme, qui a eu lieu pendant quelques dizaines d'années vers le milieu de notre siècle, au beau milieu de la floraison des sciences naturelles, de l'application des principes mécaniques à la biologie et de la prédomination des tendances matérialistes dans la philosophie. Les tables tournantes étaient devenues le point de départ d'un concept dans lequel tombaient d'accord des rêveurs ignorants, tels que les prophètes du spiritisme Allan Kardec et Davis, et quelques médiums dont la fraude fut après démontrée, ainsi que les célébrités de la science positive comme Crookes et Zöllner.

Nos descendants, les hommes des siècles futurs, ne seront probablement pas peu étonnés en trouvant par exemple dans la littérature de notre siècle une brochure intitulée : « Concept scientifique du surnaturel », dont l'auteur fut Wallace, président de la Société entomologique, membre de la Société géographique, de celles de Linnée et zoologique de Londres, qui a créé en même temps que Darwin la théorie évolutionniste de l'origine des espèces. Le savant auteur s'étant persuadé de la réalité des phénomènes médiumiques, propose pour leur explication une hypothèse qu'il développe d'une manière détaillée et qu'il croit être entièrement claire et compréhensible. Précisément il admet que l'esprit qui donne au corps la vie animale et intellectuelle en général ne peut pas être séparé du corps vivant, mais qu'il existe des individus qui sont constitués tellement, que leur esprit peut les quitter entièrement ou en partie et puis revenir. En sortant du corps, l'esprit conserve sa manière de penser, ses goûts, ses sentiments et ses penchants, mais quoique son caractère reste le même, il montre de nouvelles qualités physiques et morales et de nouveaux procédés pour manifester ses sentiments moraux. Restant lié au corps au moyen d'un lien d'éther, l'esprit traverse l'espace à une distance voulue, a des rapports avec des personnes dans des pays éloignés et peut observer et décrire les événements qui se passent autour de lui. A l'occasion, l'esprit peut se créer un corps (une enveloppe visible) du fluide des corps vivants avec lesquels il est en affinité magnétique, etc., etc. En exposant cela, ainsi que les autres détails du concept scientifique du

surnaturel, Wallace ajoute qu'il n'expose nullement son propre idéal, mais qu'au contraire chaque fait qu'il cite est puisé dans la source si méprisée des coups de table de médiums écrivants ou de leurs communications orales, faites en état d'extase.

Nous avons choisi comme un échantillon des doctrines spirites la manière de voir de Wallace, parce qu'elle appartient à la catégorie des croyances religieuses et n'a pas même un aspect scientifique. Les autres représentants scientifiques du spiritisme ne sont pas entrés dans des détails aussi minutieux sur le rapport des esprits au corps, mais se contentaient d'admettre des forces psychiques qui ne sont pas soumises aux lois de la nature ou de recourir à la quatrième dimension de l'espace.

Mais à part le spiritisme, dans le courant de notre siècle ont surgi et trouvé une plus ou moins grande propagation d'autres doctrines tendant à établir l'existence des formes surnaturelles, se tenant au-dessus des forces connues de la nature et de cette sorte étanchant la soif de l'inconnu.

On peut citer le mesmérisme, qui a fait dans le temps tant de bruit, la doctrine du magnétisme animal, cette prodigieuse force, dont sont doués certains hommes; puis l'odisme, qui n'a jamais été aussi populaire, peut-être parce qu'il n'a pas été appliqué à la médecine ; il admet l'existence d'une faculté propre à certaines personnes sensitives de voir dans les ténèbres un fluide lumineux, sortant de l'aimant. Nous pouvons aussi signaler le mantévisme — la doctrine de la divination des pensées non seulement au contact, mais à distance, grâce à quoi il touche à la clairvoyance. Cette dernière dans le siècle passé a eu un brillant représentant dans la personne du célèbre Swedenborg, et était depuis longtemps cultivé par ce qu'on appelle des somnambules, principalement dans des buts médicaux.

Le sort de toutes les formes ci-dessus mentionnées, qui ont réalisé de nos temps la croyance au surnaturel, est à peu près le même. Excitant au commencement l'étonnement de la foule, chacune de ces formes subissait la critique des savants, qui, en reconnaissant que ces phénomènes étaient en partie illusions, en partie avaient des causes naturelles, qu'en partie enfin la fraude y jouait son rôle, se tranquillisaient par l'idée que les lois de la nature n'étaient pas violées par un faux miracle et retournaient à leurs occupations ordinaires, laissant les non convaincus croire à ce qu'ils désirent. Pourtant ils n'allaient pas toujours jusqu'au fond du phénomène, ce qui se manifestait plus tard, et alors était exploité comme un fort argu-

ment contre la valeur de la critique de la science officielle pour un tel ou tel miracle.

Par exemple, en 1784, l'Académie des Sciences de Paris devait étudier la méthode de traitement que Mesmer pratiquait avec beaucoup de succès sous le nom de magnétisme animal. Les savants académiciens, entre autres Lavoisier et Franklin, arrivèrent à la conclusion que le mesmérisme devait son succès à l'imagination, l'imitation et la fraude, et qu'il n'existe au monde aucun magnétisme animal. Sous cette forme la conclusion des académiciens était sans doute incorrecte, parce que les manipulations de Mesmer n'étaient que l'effet physiologique et psychique de l'hypnose et de la suggestion, et cette espèce de traitement est maintenant admise par tous les médecins. Pourtant cette erreur est souvent mentionnée par les adeptes de nouvelles formes du surnaturel, comme une preuve d'imprévoyance de la science officielle. Quant aux autres manifestations citées du surnaturel — la doctrine du baron Reichenbach sur l'odisme, était vérifiée par une commission dont les membres étaient des coryphées de la physique et de la chimie, et ils n'ont pu trouver rien de semblable aux phénomènes qu'il décrit. Pour la divination des pensées, on avait trouvé l'explication qui rangeait cet art parmi les phénomènes bien simples, dépendant de la sensation de contractions des muscles. Quant à la clairvoyance, cette faculté devait être reconnue comme non existante, parce que les expériences faites dans ce sens par l'Académie de Médecine de Paris avaient donné un résultat négatif; en 1837 on a offert une prime de trois mille francs à celui qui saurait lire des caractères ordinaires sans les voir, mais dans le délai de trois ans pas une somnambule n'a pu y réussir et l'Académie jugea la question épuisée dans le sens négatif.

Malgré cette défaite des partisans des forces surnaturelles, leurs tentatives de prouver l'existence des phénomènes qui ne peuvent souffrir non seulement aucune explication rationnelle, mais qui l'excluent même entièrement, des phénomènes mystiques, ne cessent pas de se produire jusqu'à nos jours. Non contents de cela les partisans du mysticisme se sont procuré toute une série de nouveaux faits, qui prouvent selon leur avis l'insuffisance et la médiocrité de la science « officielle » qui ne compte qu'avec le rationnel et paraît fièrement dédaigner le domaine du merveilleux; en même temps ils ont tenté de se servir des phénomènes mystiques pour rafraîchir la philosophie et la psychologie. Nous nous arrêterons sur ces tentatives provenant surtout de l'Angleterre et de l'Allemagne.

Dans sa course victorieuse, le spiritisme venu au monde en Amérique, a trouvé en Europe un sol hospitalier dans la société anglaise.

De là sont sortis la plupart des médiums célèbres et c'est aussi l'Angleterre qui a fourni les plus éminents adeptes du spiritisme parmi les représentants de la science officielle. Mais à la fin, les séances de spiritisme avaient perdu tout leur attrait. Évidemment les esprits avaient montré tout ce qu'ils savaient faire, et les nouveaux médiums ne faisaient que répéter les anciens miracles. Il se peut aussi que la découverte réitérée d'une fraude grossière, qui servait de fond aux tours des spirites, n'ait pas peu contribué au refroidissement envers le spiritisme. Mais à peine l'intérêt aux séances du spiritisme a-t-il langui, qu'il surgit à sa place de nouveaux miracles, qui ont attiré sur eux l'attention publique. Cette fois-ci leur étude et leur propagande ont été posés tout autrement.

En 1882 fut fondée à Londres une société sous le nom de la « Société des recherches psychiques » (*Society for psychical research*), avec le programme suivant :

1° Étude de la nature et des dimensions possibles de l'influence réciproque des âmes, indépendamment de tous les moyens connus de la perception.

2° Étude de l'hypnotisme, mesmérisme, somnambulisme et autres phénomènes pareils.

3° La vérification critique des recherches de Reichenbach (odisme) pour savoir si les personnes « sensitives » possèdent quelques autres facultés de perception outre une sensibilité raffinée des organes des sens.

4° Une analyse minutieuse de communications fondées sur le témoignage authentique sur les apparitions au moment de la mort et sous d'autres conditions, ou sur les fantômes et les phénomènes produits par eux dans des maisons qu'on appelle hantées (*haunted houses*).

5° L'analyse de différents phénomènes physiques, connus sous le nom général de spiritisme; les moyens de découvrir leurs causes et lois générales.

6° L'accumulation des matériaux concernant l'histoire de ces sujets.

Les statuts de la Société contiennent un point très important d'après lequel ses membres ne sont nullement comptés comme étant solidaires avec aucune explication spéciale des phénomènes étudiés ou admettant une force surnaturelle quelconque. Il faut bien tenir compte de cette circonstance pour apprécier à sa juste valeur l'importance du nombre colossal des membres (en 1889, il y en avait plus de 600) et de la part qu'y prennent plusieurs représentants des sciences exactes.

Les matériaux servant à résoudre les problèmes cités sont obtenus

principalement par deux voies. D'un côté les membres de la Société arrangent des séances de clairvoyance et de suggestion mentale dans différentes formes et sous différentes conditions. D'un autre côté ils vérifient et se procurent des relations authentiques des cas de somnambulisme, des apparitions, des songes prophétiques et autres phénomènes merveilleux analogues. Les données accumulées par eux de cette manière sont publiées dans les comptes rendus (*Proceedings*) de la Société, qui font chaque année un beau gros volume.

En outre, spécialement pour les membres de la Société, paraît, par livraisons mensuelles, un « journal » qui contient les rapports de la Société, ainsi que la correspondance sur des sujets qui l'intéressent.

Pour le plus grand succès de la marche des affaires furent élues plusieurs commissions, dont la tâche était l'étude des catégories distinctes des phénomènes, dignes d'une attention spéciale, tels que mesmérisme, odisme, apparitions, etc. Enfin en 1886 trois membres des plus éminents de la Société ont composé un ouvrage de deux volumes « Phantasms of the living » (Fantômes de vivants). Cet ouvrage contient la relation de quelques centaines de cas de lucidité, de songes prophétiques, d'hallucinations collectives, etc., suivie de quelques considérations théoriques.

De cette manière les phénomènes mystiques étaient soumis à une nouvelle étude par les forces unies d'une grande quantité de personnes dévouées à cette cause, l'organisation de l'œuvre était un modèle, le travail dépensé énorme. Il serait vraiment difficile d'ignorer ces travaux par suite d'un point de vue préconçu, par exemple de la négation *a priori* d'un pareil genre de phénomènes, ou parce qu'ils ont été étudiés avant et se sont trouvés être en partie fictifs et en partie conformes aux lois ordinaires de la nature; nous tâcherons d'exposer dans un court résumé les résultats essentiels des travaux cités.

II

Télépathie expérimentale et clairvoyance.

Nous savons déjà que l'étude des différentes questions intéressantes était confiée à des commissions, et avant tout nous allons voir ce qu'elles ont fait.

Commençons par le mesmérisme parce qu'il touche de près à la question, qui, à ce moment, occupe aussi la science officielle.

On sait que cette dernière a réussi à détacher du mesmérisme toute une série de procédés, dont la médecine s'est emparée sous le nom de procédés hypnotiques, et les médecins, indépendamment de l'application thérapeutique de l'hypnose, ont exploité les phénomènes hypnotiques pour l'explication de quelques problèmes psychologiques. Mais cette exploitation scientifique de l'hypnotisme est encore en état de fermentation et n'a établi aucun fait parlant en faveur de n'importe quels phénomènes surnaturels. Au contraire, elle explique de plus en plus naturellement les phénomènes qui auraient pu donner plus de prétexte à croire au miracle, à quelque chose d'inexplicable et de non conforme aux lois de la nature. Quoique le processus physio-psychologique, par lequel se réalise la suggestion post-hypnotique, nous soit encore inconnu, et on ne peut même préciser ses limites possibles, il est évident que la source du fait est dans l'action des organes des sens sur le psychique de l'hypnotisé. Pourtant la commission anglaise a fixé son attention justement sur de tels phénomènes, qui aboutissent à une transmission mystérieuse des états psychiques du magnétiseur au sujet par l'établissement entre eux d'un rapport mesmérique. Dans ce but ils ont fait de pareilles expériences. Le magnétiseur en plongeant, par des passes magnétiques, le sujet dans un sommeil mesmérique subit, d'un tiers, des attouchements ou des piqûres dans des endroits différents du corps, de telle manière que le sujet ne peut pas le voir. Malgré cela le sujet éprouve la même sensation dans les mêmes parties du corps, que le magnétiseur, quoique personne ne l'ait touché. Même les sensations du goût se reproduisent chez lui sans faute, si on met dans la bouche du magnétiseur différentes substances. De même le magnétiseur peut suggérer mentalement au sujet de faire ou de ne pas faire différentes actions, par exemple d'ouvrir ou de fermer le poing, de répondre oui ou non à une certaine question, etc. Pendant ce temps il n'est même pas nécessaire que le magnétiseur touche le sujet hypnotisé. La plupart des résultats cités ont été atteints sur le même sujet à l'aide d'un seul magnétiseur, et la commission elle-même admet que les phénomènes de mesmérisme ne sont que notés par elle, et que pour l'explication entière de la question des recherches ultérieures sont nécessaires.

Dans un compte rendu supplémentaire sont citées encore quelques expériences pareilles sur quatre autres sujets à l'aide d'un autre magnétiseur, ainsi que quelques cas pareils décrits par d'autres auteurs.

De même est bien restreinte et pauvre en résultats l'activité de la

commission, qui s'est occupée des recherches sur l'odisme. Elle mettait dans une pièce entièrement sombre un aimant en forme de fer à cheval, et dans une pièce voisine une machine électrique pour le charger. L'expérience devait démontrer que le sujet, regardant l'aimant pendant que le courant électrique le traverse, reçoit quelques sensations visuelles. Pourtant cela n'est pas arrivé à aucun des membres de la commission elle-même. Alors ils ont introduit dans cette pièce d'autres personnes. Parmi 45 sujets des deux sexes, il ne s'en est trouvé que trois doués de la sensibilité, dans le sens de Reichenbach : quand le courant circulait, ils voyaient un fluide lumineux sortant des pôles de l'aimant; au moment de l'interruption du courant la lumière disparaissait. En outre si leur tête se trouvait entre les deux pôles, ils éprouvaient quelquefois des sensations bizarres pendant l'action du courant électrique. Il est très remarquable que des trois personnes citées comme les plus sensitives, la plus grande sensibilité s'est manifestée chez deux, qui ont donné des résultats positifs dans les expériences mesmériques, l'une comme magnétiseur, l'autre comme sujet. Il est aussi digne d'attention que dans les expériences, décrites en détail, pendant la première demi-heure de la circulation du courant il n'y avait aucun résultat, qu'une fois sur quatorze l'effet de lumière ne se produisait pas du tout et que l'attention des « sujets sensitifs » était tellement tendue qu'après le quatorzième essai l'un d'eux se plaignait d'un mal aux yeux et à la tête et d'un épuisement général.

Quand après un certain repos les expériences ont été renouvelées elles n'ont plus donné de résultats positifs. L'essai de photographier ces écoulements de lumière de l'aimant est aussi resté sans succès.

Grâce à un pareil résultat des expériences, la commission elle-même est très réservée dans ses conclusions à propos de la réalité des phénomènes odiques et se borne à constater uniquement le fait de l'existence des données, qui portent à croire à l'existence des phénomènes lumineux originaux et jusqu'à présent non expliqués, ressemblant à la phosphorescence, qui ont lieu juste auprès des pôles de l'aimant et qui ne sont visibles que pour de certains individus.

En revanche l'activité de la commission qui s'est occupée de l'étude de la clairvoyance et de la transmission des pensées (*thought-reading*, *thought-transference*) est très productive. Comme point de départ à cette étude volumineuse est la question suivante : « Existe-t-il des preuves en faveur de la supposition que la pensée ou l'impression d'un homme peuvent être perçues par un autre individu sans que ses organes des sens y prennent part; et, si c'est prouvé,

cette transmission mentale s'opère-t-elle grâce à un sens rare ou peu développé, ou se fait-elle immédiatement sans aucune participation des sens? En partant de ce point de vue, il faut avant tout mettre dans un groupe à part tous les cas de la transmission des pensées dans lesquels cette transmission se produit grâce à la manifestation, consciente ou inconsciente, de la pensée par les regards, les gestes, l'expression du visage, etc.; il est évident que tout y est dans la juste appréciation des impressions, que celui qui désire deviner la pensée reçoit par les organes des sens. Partant toute l'attention de la commission fut concentrée sur l'étude de tels cas, où un pareil procédé de la transmission était exclu, où, par conséquent, il n'était question que de la transmission vraiment en dehors des sens, — d'une action d'esprit immédiate.

Les expériences qui ont fourni les matériaux pour la résolution de la question de transmission mentale dans le sens ci-dessus mentionné ont été faites en grande quantité et sous de différentes conditions. Par exemple, un des membres est enfermé dans une chambre avec une jeune fille qui doit deviner les cartes; les autres membres se tiennent dans la pièce à côté. L'un d'eux prend du jeu une carte, la met sur la table et tous doivent penser à cette carte. Un coup à la porte fait savoir que la carte est choisie. La jeune fille, enfermée sous la surveillance d'un membre, dit quelle est cette carte. Si elle n'a pas deviné, un des membres dit fort : non; alors elle tâche de deviner encore une fois cette même carte. Si cette fois elle ne réussit pas non plus, on lui dit de nouveau « non », mais on choisit alors une autre carte. Si elle a deviné on lui dit « juste », et on passe à une autre carte. Toute l'expérience se fait en silence absolu, à l'exception des mots — non et juste. Dans d'autres expériences on remplaçait les cartes par des nombres ou par des noms, auxquels on pensait. D'autres se faisaient encore sous d'autres conditions. Celui qui devait deviner la pensée, ou le percipient (A) avait les yeux bandés; à côté le tenant par la main était assis un autre sujet, l'agent (B), auquel on montrait un dessin préparé par un tiers derrière le dos du percipient, et B devait instamment penser à ce dessin; A devait ou l'expliquer oralement ou le dessiner; la relation de ces expériences est suivie d'une grande quantité de dessins originaux et des figures reçues par l'effet de la transmission. Enfin, une série d'expériences offrait une analogie avec des séances mesmériques : le percipient (A), les yeux bandés, devinait les perceptions de toucher et de goût reçues par l'agent (B) sans que le premier fût en état de l'hypnose.

A ces expériences de la transmission mentale prenaient part un grand nombre de personnes. Il s'est bientôt trouvé que cette faculté

de clairvoyance est très répandue et les personnes de confiance de la commission, ont organisé de pareilles séances dans différentes villes, en lui faisant parvenir les procès-verbaux des expériences. Les femmes ont pris grande part à ces séances en qualité de percipients.

En ce qui concerne les résultats matériels de ces expériences, ils sont loin d'être identiques pour les différentes formes. Ainsi, par exemple, quand le percipient était dans une autre chambre, portes closes, et qu'un coup à la porte lui faisait savoir que la carte était prise, dans 27 cas, pas un n'a eu de résultat (c'est-à-dire pas une carte n'a été devinée); une autre fois, sur 10 expériences, il y a eu deux réponses justes, et une troisième fois sur les 25 — aussi deux. Mais si on faisait l'expérience avec cette seule différence que le percipient était dans la même pièce avec la commission, qui choisissait les cartes, ou les noms, ou les nombres, la quantité des cas favorables augmentait visiblement; dans une série de pareilles expériences des 382 problèmes, 127 étaient résolus sur-le-champ, 56 en deux temps (après une première erreur) et 19 en trois temps (après deux erreurs).

Pourtant la commission elle-même explique dans son premier compte rendu, que sans même compter la possibilité d'une entente secrète entre le percipient et un des assistants, il existe le danger d'amener le percipient à la découverte de la vérité par la mimique du visage, par les mouvements des lèvres, par le ton de la question, etc. Malgré cela ce n'est que très rarement que les expériences, citées dans les comptes rendus, se faisaient de telle manière que le sujet ne pouvait voir personne de ceux qui choisissaient la carte, et dès que cette condition se produisait, le *pourcentage* des cas de divination tombait tout de suite; ainsi par exemple, dans une série de 109 expériences, où le sujet était mis derrière un paravent opaque, il n'y a eu que 19 cas de réponses justes et 9 cas après une erreur première.

Les expériences avec la reproduction des dessins, auxquels devait penser la personne qui touchait le « sujet » ou même qui n'était pas en contact avec lui, ont aussi donné dans plusieurs cas des résultats favorables; mais, même en dehors d'une entente secrète, on ne peut pas laisser ignorer cette circonstance, que les dessins originaux se préparaient pour la plupart en présence du percipient. Et quoique cela se fît derrière lui et qu'il eût les yeux bandés, on ne peut pas repousser la possibilité d'une perception par l'ouïe des mouvements de la plume ou du crayon, avec lesquels on préparait l'original; cela pouvait avoir une importance d'autant plus décisive, que,

pour la plupart, les dessins étaient des figures assez simples, et leur reproduction, même dans les meilleurs cas, n'était qu'une imitation très grossière et superficielle des contours de ces figures. Du reste, dans une série de ces expériences les dessins étaient faits dans la pièce voisine, dont les portes étaient fermées, et malgré cette précaution, il y a eu une grande quantité de copies ressemblantes; il est seulement à noter que le sujet s'est trouvé ce même M. Smith, qui avait déjà figuré dans les expériences de mesmérisme et d'odisme, comme « médium » excellent.

Indépendamment des travaux de la commission et de ses correspondants, les registres de la Société contiennent un volumineux matériel expérimental pour l'éclaircissement de la transmission mentale, obtenu par le professeur de physiologie à la Faculté de Médecine de Paris, Ch. Richet.

Son grand article sur cette question, publié dans le XIIe volume de « Proceedings » (1888) sous le nom de « Relation de diverses expériences sur la transmission mentale, la lucidité et autres phénomènes non explicables par les données scientifiques actuelles », a paru il n'y a pas longtemps (au printemps de 1891) en allemand, avec une préface du traducteur, le Dr Schrenk-Notzing. Il a fait ses expériences principalement sur quatre femmes, qui sont toutes sujettes au somnambulisme naturel; l'une d'elles s'occupe par profession de consultations médicales dans le cabinet d'un médecin magnétiseur à Paris. Les expériences que M. Richet a faites sur elle pour la reproduction des dessins ont été de deux espèces : dans une de ces catégories, lui ou un de ses collaborateurs pour les expériences connaissait le dessin et par conséquent il pouvait y avoir une « suggestion mentale » dans le sens strict du mot; l'expérience se passait de telle manière que le sujet indiquait avec des paroles quel dessin il se figurait et d'après cette description le dessin était reproduit par quelqu'un des assistants; du reste quelquefois le sujet dessinait lui-même. Quoique ces expériences aient eu quelques succès (pourtant, pas une fois le dessin n'a été entièrement identique avec l'original), M. Richet lui-même montre le défaut originaire de cette série d'expériences — c'est qu'elles se faisaient en présence de la personne qui connaissait le résultat voulu. « Quiconque, dit-il, a eu à faire avec les somnambules, connaît leur étonnante perspicacité. Leur attention est tendue. Chaque parole, chaque geste, chaque pose des assistants devient pour elle un point de départ pour la divination. » En revanche il prête l'importance de preuves irrécusables à l'autre catégorie des expériences, dans laquelle les dessins préparés d'avance étaient mis sous une enveloppe opaque et où

personne des assistants ne savait ce que contenait l'enveloppe. C'était donc autre chose que la suggestion mentale, puisqu'il n'y avait rien a suggérer, mais un processus encore moins compréhensible et tout à fait indépendant des organes des sens, c'est-à-dire la lucidité.

D'après les propres paroles de M. Richet, il a fait 180 pareilles expériences; parmi elles il en compte 30 plus ou moins bien réussies, c'est-à-dire 1 sur 6, et encore d'après les dessins, insérés dans son livre, des échantillons des originaux et des reproductions, on ne peut parler de la juste divination qu'avec un grand effort de l'imagination. Enfin, en examinant la question principale de ces expériences — quel rôle dans tous ces résultats a pu jouer le hasard, l'auteur n'admet pas qu'on puisse les expliquer par une coïncidence fortuite et se prononce en faveur de la clairvoyance. Mais en même temps, il fait une importante remarque. Pour expliquer l'importance du hasard il prit 60 pièces parmi les dessins qui servaient à la divination, les mit sous des enveloppes opaques et pria différentes personnes de dessiner quelque chose au hasard, leur montrant *après l'achèvement* du dessin l'original conforme. Il a fait ainsi 5 408 expériences, parmi lesquelles, après la comparaison des dessins et des originaux, il se trouva 365 coïncidences, entre elles 98 « très bonnes », 94 « bonnes » et 173 « passables ». Il ne compte que les « bonnes » et « très bonnes », ce qui fait seulement 3,5 0/0 — un nombre bien moins grand que dans ses expériences avec des somnambules « lucides ».

Malgré tout son penchant en faveur de l'hypothèse de la lucidité, M. Richet remarque que l'hypothèse de la coïncidence fortuite est quand même digne d'une certaine attention. Il est à remarquer que, d'après lui, quelques résultats de la coïncidence fortuite — justement à peu près 10 cas, étaient bien plus frappants (pour la ressemblance de la reproduction et de l'original) qu'aucun cas dans les expériences avec les somnambules.

Dans un autre chapitre du livre cité sont exposées les expériences de lucidité avec des cartes, faites de même sur les somnambules et aussi sans suggestion mentale, puisque personne ne connaissait la carte qu'on mettait sous une enveloppe opaque. Par conséquent le résultat ne pouvait dépendre que de la lucidité — ou de la coïncidence fortuite. Pour résoudre la question de ce cas-là, nous n'avons qu'à faire un simple calcul : puisque dans un jeu il y a 52 cartes, la probabilité de deviner se réduit à $\frac{1}{52}$; la probabilité de deviner une carte d'une certaine couleur à $\frac{1}{13}$, etc. La première série des expériences en contient 312 et M. Richet trouve que la méthode de

procéder en était irréprochable; mais quant aux résultats ils ont été entièrement défavorables à ses prévisions : il n'a rien trouvé qui puisse confirmer l'hypothèse de la lucidité; au contraire les bons cas correspondaient tout à fait avec les chiffres que donne la théorie de la probabilité d'un simple hasard. Il remarque tout de suite que de cette manière fut obtenu un résultat négatif, qui peut aussi éveiller des doutes à propos d'expériences avec la reproduction des dessins. Du reste, pour sa consolation, l'auteur a pu publier, une année après, une nouvelle série des expériences avec des cartes, qui a fourni un bien plus grand nombre de divinations, qu'il n'en faut d'après la théorie de la probabilité; de la sorte, la « lucidité » a été rétablie dans son domaine. Mais en revanche la divination des noms a donné dans cette série des résultats tout à fait négatifs.

Pour ne plus revenir sur le livre de M. Richet, notons, qu'à l'exception des expériences mentionnées, il en a fait encore, avec ses somnambules, d'une autre espèce : d'un côté, de la suggestion mentale en essayant de les endormir à distance par l'extrême tension de la volonté, et il a eu quelque succès; d'un autre côté, des expériences relatives au diagnostic des maladies : il apportait aux somnambules, lui-même ou par d'autres, les cheveux des malades et d'après ces cheveux, et même quelquefois sans aucun intermédiaire, la somnambule essayait de définir la maladie de la personne à propos de laquelle on la consultait. M. Richet nous fait part de 53 pareilles expériences. Une fois seulement à la question de M. Richet (quelle maladie a son fils), la somnambule a répondu juste (la rougeole). Dans tous les autres cas, les réponses ont été ou tout à fait absurdes, ou tellement vagues, qu'on n'en pouvait tirer aucun diagnostic, ou tout à fait fausses. Malgré ceci l'auteur compte 15 cas, où il trouve que la divination de la maladie, à l'aide de la lucidité, a été juste ou à peu près. Mais à quel point ces 15 cas sont douteux, cela est prouvé par cette circonstance, que parmi les réponses « justes » est cité le diagnostic de la pleurésie avec fièvre, tandis que la malade avait une néphrite avec fièvre, ou le diagnostic « d'un état pareil à la grossesse » quand la malade avait une hémorragie de la matrice (elle devint effectivement enceinte dans un mois); « d'une plaie au-dessus du sein » quand le malade avait un phlegmon iliaque ouvert, etc. En général, ce chapitre du livre de M. Richet est tout à fait dépourvu d'analyse critique, et cela est d'autant plus étonnant qu'il est lui-même médecin et professeur de physiologie. Il finit en exprimant la conviction que parmi les médecins se trouveront des hommes qui, sans crainte du ridicule, étudieront cette faculté qu'ont les somnambules pour le diagnostic des maladies.

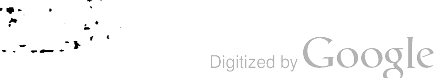
Indépendamment des expériences de la commission mentionnée et de M. Richet sur la divination des nombres, cartes, dessins, etc., par la transmission mentale, il existe encore des études d'autres auteurs tels que Schrenk-Notzing, Dessoir, le professeur Sidgwick, Mme Sidgwick, etc., publiées dans les volumes suivants des *Proceedings* de la Société anglaise. Quelques-unes de ces relations ne sont pas bien dignes d'attention par leur peu d'expériences, ainsi que par le manque de l'exactitude de leurs conditions. D'autres, au contraire, permettent une analyse critique. A cette catégorie appartiennent pour la plupart les expériences faites par le professeur Sidgwick sur ce même M. Smith que nous connaissons déjà. Il fallait deviner les nombres de deux chiffres. Quand Smith se trouvait dans la même pièce où étaient rassemblées les personnes qui le contrôlaient et où on prenait les papiers avec des chiffres préparés d'avance, il a deviné 117 fois sur 644, ce qui sans doute ressemble peu au hasard et, vu le manque d'un autre moyen naturel quelconque, confirme la transmission mentale ou la lucidité; mais quand il était dans une autre chambre, sur les 228 expériences 8 seulement ont été couronnées de succès. Par conséquent, dans le premier cas une réussite est sur 5, 5 d'expériences et dans le deuxième une seulement sur 28, 5; autrement dit, quand M. Smith était dans une autre pièce sa faculté de lucidité était presque six fois moindre. Et encore on a affaire à une personne excessivement douée des qualités favorables pour la lucidité, puisqu'il a été sensible à l'influence mesmérique et aux pôles magnétiques. Et, en effet, dans cette même série d'expériences, 8 autres personnes furent incapables de le remplacer.

Il y a aussi des expériences très intéressantes relatées dans les registres de la Société américaine des études psychiques, faites par le professeur Minot, dont les résultats, d'un tout autre point de vue, jettent un autre jour sur les résultats des expériences avec la divination des dessins. Cet auteur s'adressa à 510 personnes avec la demande de dessiner sur une carte postale 10 figures à leur volonté et de cette manière il obtint plus de 5 000 dessins. Après leur comparaison, il se trouva en premier lieu, qu'il existe un certain penchant pour les dessins bien définis (triangles, ronds, contours des maisons, chiens, oiseaux, etc.), et en second lieu que même la manière de les ranger a chez différentes personnes une certaine constance. Par conséquent, comme l'auteur le remarque, il existe un facteur qui peut aider à un certain point à la coïncidence entre l'original et le dessin reproduit, comme cela se trouvait dans quelques expériences de la Société anglaise, sans aucune participa-

tion d'une transmission mentale. Quoique une série d'expériences faites par M. Taylor, membre de la Société anglaise, n'ait point confirmé cette constance, on ne peut ne pas compter avec cet argument en estimant les résultats des expériences avec des dessins.

En ce qui concerne la faculté de la perception des processus spirituels, qui se passent dans le cerveau d'un autre homme, sans entremise des organes des sens, les données exposées épuisent tout le matériel expérimental plus ou moins important, obtenu par la Société anglaise elle-même, ainsi que par ses partisans dans d'autres pays.

Tout lecteur non prévenu pourra facilement juger que tous ces matériaux ne peuvent servir d'arguments en faveur de la solution positive de cette question. Sans compter que l'histoire du spiritisme a démontré à quel point les différents phénomènes surnaturels étaient dus à la fraude des médiums, même les résultats matériels n'offrent rien qu'on n'aurait pas pu expliquer tout à fait simplement, sans admettre l'existence d'une faculté surnaturelle de perception ; en admettant même une entière bonne foi de toutes les personnes, qui ont pris part aux expériences, on ne peut pas oublier l'extrême finesse de la réaction de l'organisme à tous les actes psychiques. Personne ne peut douter que l'acte de la représentation intense, ou autrement dit, de la concentration de la pensée sur un certain objet est toujours suivi d'une innervation des muscles se produisant inconsciemment, mais qui peut servir de fil conducteur à l'observateur; et il faut ajouter qu'il est question non seulement de ces contractions de muscles, comparativement assez grossières, qui permettent de deviner les pensées au contact, comme cela a eu lieu dans certaines représentations publiques de la soi-disant transmission mentale, mais aussi des influences plus subtiles sur l'innervation des muscles oculaires, respiratoires, sur la tension des muscles du visage, le maintien, la voix, etc. Cette réaction est d'autant plus forte et visible que la faculté d'inhibition du sujet sera moins développée, c'est-à-dire plus son tempérament nerveux est accentué ou plus les actes de la représentation intense sont suivis d'une teinte affective. D'un autre côté, le talent d'exploiter cette réaction, en admettant toujours une entière bonne foi, chez différentes personnes peut être très peu développé et chez d'autres, au contraire, surtout si on le cultive spécialement par l'exercice, peut atteindre un très haut degré de perfection. Ainsi s'explique sans aucun effort le nombre considérable des divinations et en même temps les variations de la réussite chez différents sujets, quand les conditions de l'expérience permettaient le moindre contact entre



l'agent et le percipient, c'est-à-dire entre le devineur et la personne qui a choisi la carte, le nombre ou le dessin. De cette manière la plupart des séries expérimentales, dont les résultats, selon l'opinion des membres de la commission parlent en faveur de la transmission mentale, appartiennent à la catégorie que la commission elle-même met à part comme n'ayant pas besoin d'une telle explication. Mais, en revanche, quand les conditions expérimentales excluaient toute possibilité de contact, les expériences de tous les expérimentateurs mentionnés, très enclins à admettre la transmission de pensées et la lucidité, ont donné des résultats ou tout à fait négatifs ou tels qu'ils sont entièrement conformes aux nombres des divinations fortuites d'après la théorie des probabilités.

Pourtant la Société anglaise est persuadée d'avoir fourni une preuve expérimentale et purement scientifique en faveur de la possibilité d'une transmission mentale immédiate et indépendante des sens, et que ce phénomène n'est pas du tout rare et exclusif, mais au contraire est un procédé très répandu et ordinaire de communication entre les hommes.

Il a même reçu un nom technique — *télépathie* — créé par un des membres les plus actifs de la Société, M. Myers, qui devint bientôt populaire et fut admis aussi dans la littérature française et allemande de ce sujet.

III

Apparitions et hallucinations télépathiques.

Jusqu'à présent nous n'avons étudié que les travaux des commissions, qui, par l'objet même de leurs recherches, étaient obligées de recourir aux expériences et qui par cela même ne sont pas exempts d'un caractère scientifique, dans ce sens que leurs résultats peuvent être vérifiés, les conditions expérimentales changées, etc. Mais le but des autres commissions, dont nous devons encore parler, était d'un autre caractère.

Une de ces dernières devait vérifier les incidents qui donnent sujet aux récits des apparitions de fantômes dans une maison quelconque. Tout le monde sait sans doute que d'après une ancienne croyance, dans les maisons où a eu lieu un meurtre, un suicide ou quelque événement tragique, qui a coûté la vie à quelqu'un et est resté obscur, — en différents temps, mais pour la plupart dans la nuit, surtout vers l'anniversaire de l'événement, on entend des gémissements mystérieux, le bruit de pas invisibles, le tappement

des portes, le bruit des fers, ou on voit des fantômes — êtres n'ayant pas les propriétés ordinaires de la matière, qui entrent et sortent à travers d'épaisses murailles et des portes closes.

De cette renommée jouissent par excellence les vieux châteaux qui ont appartenu à des chevaliers-brigands ou barons suzerains, ainsi que les vieilles auberges qui ont servi de point de repaire aux meurtriers et aux voleurs, etc., etc. D'après le compte rendu de la commission, il existe encore en Angleterre assez de maisons qui ont conservé jusqu'à présent cette auréole de sortilège. Et les membres de la commission devaient chercher par l'interrogatoire des témoins et par l'étude des circonstances de l'affaire, à savoir s'il n'existe pas de faits qui auraient pu permettre de prendre ces histoires non pas pour des produits de l'imagination ou des hallucinations, mais pour de véritables événements bien réels. Ayant reçu des renseignements sur l'existence d'une pareille maison, ils s'informaient près des personnes qui étaient effrayées par des apparitions ou par des bruits mystérieux, ce qui n'était pas toujours facile. Plusieurs d'entre ceux qui ont eu un pareil malheur refusaient de certifier ce qu'ils ont éprouvé, de peur du ridicule; d'un autre côté les propriétaires de pareilles maisons éludaient souvent toute explication, de peur que la divulgation du mystère des fantômes puisse diminuer les revenus de leur bien ou les obliger à le rebâtir. Enfin, si on se mettait soi-même dans une pareille maison pour pouvoir rencontrer les fantômes, on risquait ne pas obtenir de résultat positif, parce que les fantômes peuvent ne pas apparaître justement quand on désire les voir dans un but scientifique. Malgré tous ces obstacles et difficultés, la commission a pu venir à bout de quelques conclusions positives.

Justement de 65 histoires pareilles sur lesquelles elle a pu obtenir des renseignements, il en y a 28 dont la réalité des phénomènes est, à son avis, incontestable. En ôtant de ces 28, quatre cas, dans lesquels tout le sortilège se bornait à des bruits mystérieux, et encore cinq autres à cause de l'extrême étrangeté des phénomènes, la commission s'arrête sur 19 cas où il y avait des fantômes certifiés. Quant à l'origine de ces renseignements, il y a eu sur les 28 faits mentionnés en tout 40 témoins, 14 hommes et 26 femmes. En se bornant aux 19 cas des fantômes certifiés, la commission, après leur analyse, s'est fait la conviction que ces fantômes, quand ils sont réels, ont quelques propriétés définies et générales, pour ainsi dire un type normal. Justement, ils n'apparaissent jamais à heure et à jours fixes (comme on le prétend faussement, d'après l'avis de la commission, dans différents récits inventés), mais à différentes heures. Puis ils ne

parlent pas, leurs membres ne font pas de mouvements, et s'ils se déplacent ils glissent comme les images des lanternes magiques. Enfin, en ce qui concerne leur origine, dans 7 cas le fantôme était en rapport avec une mort subite, souvent violente; dans 7 autres — avec un long séjour à l'endroit désigné, ou avec un attachement spécial à la maison, ou à une certaine chambre; dans les 5 cas qui restent, on n'a pu trouver aucune cause.

Nous devons remarquer du reste que la commission, dans son compte rendu, emploie partout le mot « appearance » (apparition) et déclare elle-même son vouloir d'éviter le mot « ghost » (spectre), parce qu'il aurait pu faire penser à l'incarnation d'un esprit. Pourtant, croyant prématurée toute explication, la commission ne fait que constater les faits.

Cependant cette lacune est comblée par d'autres partisans de la Société, et quoique la théorie des apparitions adoptée par la Société ne soit pas du tout, comme nous allons le voir, applicable aux faits qui viennent d'être exposés et qui concernent les maisons hantées par l'esprit malin, elle est faite pour l'explication rationnelle des faits qui ont été procurés avec les plus grandes peines et étudiés par une commission choisie exprès.

Cette commission, appelée littéraire (*literary*), devait étudier et trouver des cas (nommés *first-hand cases*, récits de première main) vérifiés, concernant les différentes manifestations de télépathie et de la lucidité dans la vie ordinaire. Des récits variés y trouvèrent leur place. Par exemple quelqu'un voit tout à coup son ami, parent ou simple connaissance, qui est à ce moment à une grande distance, et il se trouve, que juste à ce moment-là cette personne court un grand danger ou se meurt. Une autre fois quelqu'un, tout à coup et sans raison apparente, se souvient d'une connaissance, entend sa voix, éprouve un pressentiment qu'il lui est arrivé quelque chose de fâcheux et même voit le tableau concret d'un événement, et après on apprend que le pressentiment s'est réalisé, qu'il est arrivé la même chose, ou à peu près, tandis que personne, sans doute, parmi les parents et les connaissances ne pouvait rien apprendre par la voie naturelle. Enfin, il y a même des histoires de rêve qui étaient en rapport avec le sort du dormeur ou d'une autre personne et qui se sont réalisés. Ayant reçu le récit d'un pareil cas la commission recueillait des renseignements exacts sur les personnes qui jouaient un rôle là dedans et s'assurait de l'authenticité de l'événement. La Société a recueilli plus de 700 récits de ce genre qui font la plus grande partie de l'ouvrage volumineux déjà cité — « Phantasms of the living », publié sous la direction des trois membres les plus

actifs de la commission littéraire, — Gurney, mort il y a deux ans, Myers et Podmore [1].

Pour illustrer ce que nous venons de dire, citons quelques exemples caractéristiques.

Une certaine miss Harris écrit dans sa lettre datée de 25 janvier 1884 : « Juste à la même heure où ma mère mourait, j'étais à la promenade à la campagne avec une amie et m'étais éloignée d'elle pour cueillir des fleurs. Tout à coup j'entends très distinctement qu'on m'appelle. Sentant comme l'approche d'un malheur j'ai instinctivement regardé l'heure et m'aperçus qu'il était quatre heures et demie. Je ne puis pas dire pourquoi je l'ai fait — j'étais alors écolière. En m'adressant à mon amie j'ai su qu'elle ne m'a pas appelée. — Cette même nuit j'ai rêvé la mort de ma mère. » Aux questions de la commission miss Harris ajouta : « Ma mère mourut le 25 septembre 1875. Je l'avais quittée six semaines avant, et je suis partie justement parce qu'elle allait mieux que les années précédentes. Elle est morte subitement d'une maladie de cœur. Encore deux jours avant j'avais des nouvelles sur elle, elle se portait bien et était d'une bonne humeur. Je n'ai jamais eu d'autres hallucinations de l'ouïe. Je n'ai jamais rêvé d'aucune mort, excepté celle de ma mère. Ce rêve était vivant et douloureux, je l'ai vue mourante. » Puis suit la copie de la lettre du père de Mlle Harris, écrite le 25 septembre 1875, où il fait part à sa fille du décès de sa mère, qui mourut à trois heures trois quarts, si doucement, que les assistants ne voulaient pas croire qu'elle pût être morte; à son avis, elle a conservé sa conscience jusqu'à sa fin. Enfin l'amie de miss Harris, Edith Darwin, sur la demande de la Commission d'écrire ce qu'elle sait de cet événement, écrit le 12 juin 1884.... « Je me rappelle que le matin miss Harris est sortie de sa chambre très bouleversée par un rêve qu'elle a fait la nuit, et où elle a rêvé que sa mère était mourante. Une heure après son récit, on nous a apporté de la poste la lettre avec la nouvelle de sa mort. La veille, miss Harris se promenant avec moi me demanda pourquoi je l'appelais. Quand elle a su que je ne l'ai pas appelée, elle m'a dit d'avoir sûrement entendu que quelqu'un l'appelait. Après nous étions frappées de l'étrange coïncidence de ces faits [2]. »

Un autre fait : Mme Ellis écrit qu'en septembre 1878, trois fois pendant le même jour elle a vu la figure de son ancien ami M. Stephenson, qui, comme elle l'a su après, mourut ce même jour, dans un petit bourg situé à cinq lieues de là. Elle savait seulement qu'il était

1. En été 1891, cet ouvrage parut en traduction française abrégée sous le nom « Les hallucinations télépathiques ». (*Bibliothèque de philosophie contemporaine.*)
2. *Phantasms of the living*, vol. II, pp. 117-118.



malade. Elle avait tout de suite parlé de cette vision à son mari, qui certifie par lettre se bien rappeler avoir entendu sa femme lui parler du visage qu'elle a cru voir dans la journée. Ce n'est que le lendemain qu'elle a su la mort de cet ami [1].

Encore un exemple : M. Curtis fait savoir qu'il y a dix-huit ans sa femme était en visite chez sa sœur, qui avait alors une fille de trois ans; cette dernière jouait au coin de la chambre et tout à coup, jetant ses joujoux, elle se précipita vers la tante en disant : « Tante, David s'est noyé! » La tante la questionna, n'ayant pas tout de suite compris le langage de l'enfant, et la petite répéta la même phrase trois fois. La mère avait très bien entendu les mots — David s'est noyé, mais ne leur prêta pas attention. David était un garçon de douze ans, son neveu, le fils de son frère, qui vivait avec sa famille à une distance de 25 lieues. Quelques heures après cet incident, elles reçurent un télégramme du frère qui leur faisait savoir que ce même jour ses enfants David et Darius se sont noyés dans le lac en patinant. Ce récit est certifié dans tous ses détails par la mère de la petite fille, qui ajoute encore que ce jour on n'avait pas du tout parlé des garçons, et elle pense que sa fille ne comprenait pas alors le sens du mot « se noyer » [2].

Encore un exemple d'une autre espèce : Mme Gibbes écrit que son fils était au Mexique depuis quatre ans déjà et qu'il n'y avait aucune raison d'attendre son retour en Angleterre. Pourtant en décembre de 1883, elle ne sait pas pourquoi, mais elle a eu le pressentiment qu'il devait bientôt retourner à la maison, et elle ne pouvait pas se débarrasser de cette idée. Ses filles se moquaient d'elle, mais son pressentiment était si fort qu'elle se décida à préparer la chambre pour son fils. Un beau jour elle se mit à la besogne et le lendemain se leva de bonne heure pour pouvoir finir en cachette; juste à ce moment on apporta un télégramme annonçant l'arrivée du fils pour ce même soir. Ses filles ont certifié qu'elle était dans un état d'attente surexcitée. Le fils témoigna qu'il n'a rien écrit de son retour voulant faire une surprise aux siens [3].

Nous n'avons pas assez de place pour citer d'autres exemples et d'ailleurs c'eût été superflu. Aussi nous n'avons cité ces exemples que pour démontrer la manière dont la Commission s'est servi pour rassembler son matériel casuistique. Il faut seulement remarquer que ce n'est pas dans tous les cas qu'on a réussi à recueillir les témoignages certifiant l'authenticité de la coïncidence du fait et

1. *Ph. of th. l.*, vol. II. p. 59.
2. *Ibid.*, vol. I. pp. 246-247.
3. *Ibid.*, vol. II. p. 363.

du pressentiment, du rêve, de l'apparition, etc., mais en revanche outre les récits analogues aux exemples cités, il y en a encore d'autres où l'apparition était vue par deux personnes simultanément (hallucinations collectives), et enfin de cas où deux personnes ont eu des visions réciproques (hallucinations réciproques). En mettant les récits dans diverses catégories, la Commission distingue principalement les rêves des hallucinations et parmi ces dernières les hallucinations qui surviennent en état intermédiaire entre le sommeil et la veille (*borderland cases*).

Comme on peut le voir dans les cas exposés, il y est toujours question de deux sujets — un qui subit l'apparition (le percipient) et l'autre ou les autres qui en sont le sujet (l'agent). En résumant les 702 cas [1] recueillis, la Commission compte 882 percipients parmi lesquels 42 0/0 d'hommes et 58 0/0 de femmes; et 708 agents — parmi eux 63, 3 0/0 d'hommes et 36, 7 0/0 de femmes.

Quant aux relations entre l'agent et le percipient, pour 47 0/0 de cas, ils étaient parents et pour le reste c'étaient des amis, des connaissances, des étrangers.

Il va sans dire qu'en entreprenant un si grand travail, la Commission était persuadée de l'existence d'un lien causal, qui est caché au fond de la coïncidence si fréquente du sort de l'agent et de l'hallucination (ou rêve, ou pressentiment) du percipient, et de fait le recueil d'un si grand nombre de témoignages d'un rapport spirituel immédiat entre les gens à distance avait, avant tout, pour but d'écarter l'explication de ces phénomènes par la coïncidence fortuite. D'un autre côté la casuistique choisie de la Société, la vérification des récits par l'interrogatoire des témoins, devrait l'assurer contre des contes fabuleux. Quoique, comme nous l'avons dit, la vérification n'ait pas réussi partout, et que plusieurs de ces récits doivent être crus sur parole, partant peuvent ne pas compter, la plupart d'entre eux ne peuvent être pris ni comme fabuleux, ni même comme douteux. Et du moment que, pour les expliquer, on ne peut pas admettre le hasard, la Société croit qu'on ne peut pas les expliquer autrement que par l'existence d'une perception immédiate, surnaturelle, sans la participation des organes des sens, c'est-à-dire par télépathie qui était, pour la Société, garantie par la série des données expérimentales ci-dessus mentionnées; qu'y a-t-il donc d'étonnant que cette faculté mystérieuse de l'action sur l'âme se manifeste spontanément, en dehors des expériences?

1. En octobre 1891, la quantité des cas recueillis par la Société atteignait déjà le chiffre de 889. (V. *Journal of the Society for psychical research*, vol. V, 83.)



Ainsi, à l'aide de pareils raisonnements la télépathie spontanée, le libre rapport surnaturel entre les âmes, est établi comme un fait de la vie quotidienne; pourtant l'expérience nous apprend que cette faculté se manifeste surtout de la part des personnes (*agents*) se trouvant dans une position critique, le plus souvent au moment de la mort.

Tant que la télépathie spontanée se manifeste en pressentiments, pensées, elle offre une entière analogie avec les expériences de la divination des cartes, nombres, dessins, etc., et ne demande point d'explication. Mais nous avons vu dans la plupart des cas que le percipient entend une voix ou voit devant lui l'agent et non seulement en rêve, mais en état de veille. Alors s'élève la question — qu'est-ce que représente cette voix ou cette apparition? Dans les articles théoriques de la Société appartenant pour la plupart à Myers et Gurney, nous trouvons la réponse à cette question qui représente en même temps la théorie des apparitions adoptée par la Société. Comme point de départ à cette curieuse théorie servent de nouveau des faits, qui paraissent être procurés par la voie expérimentale. Justement, les expériences avec la transmission mentale démontrent qu'une action télépathique surnaturelle peut agir non seulement sur les pensées du percipient, mais sur ses sentiments et sa volonté; dans ces trois cas nous avons affaire à un acte purement subjectif. De même le résultat de la télépathie expérimentale est purement subjectif, quand le percipient a, par voie télépathique, reçu une idée concrète, par exemple quand il devine une carte; dans ce cas-là il la voit mentalement. On n'a qu'à se figurer seulement que l'excitation des sens pendant l'expérience télépathique est plus intense — et nous aurions amené chez le percipient une perception sensitive si vive qu'elle aurait pu être « externalisée »; dans ce cas-là nous aurions eu affaire à une hallucination, c'est-à-dire aussi à un acte psychique tout à fait subjectif. Il est évident que dans ce cas supposé l'effet télépathique aurait été tout à fait égal à la vision de l'ami absent, dont l'âme, au moment de la mort, est entrée dans un rapport intime avec l'âme du percipient. Ainsi les apparitions sont des images subjectives; elles représentent des « externalisations » produites par la télépathie spontanée, en d'autres termes elles appartiennent aux hallucinations avec cette différence des erreurs des sens ordinaires, propres surtout aux aliénés, qu'elles ont une source réelle cachée dans l'âme d'un autre homme. C'est pourquoi les apparitions sont autrement appelées les hallucinations télépathiques. Si une apparition s'est montrée simultanément à plusieurs personnes, cela ne prouve nullement qu'elle ne soit pas subjective, parce que rien

n'empêche l'agent d'agir simultanément sur plusieurs percipients. Par conséquent cette théorie embrasse tous les phénomènes de la télépathie, depuis les simples expériences jusqu'aux plus complexes et mystérieux phénomènes de la vie — mais seulement autant qu'il s'agit du rapport entre les hommes vivants. Les apparitions des morts n'y sont comptées; du moins la Société n'a pas pu se procurer des données qui auraient pu prouver la possibilité du rapport avec les âmes des morts. Sans doute, la plupart des cas d'apparitions recueillis par la Société se rapportent au moment de la mort, mais l'acte de la mort est un processus qui a toujours une certaine durée ; quand même le cœur ne bat plus, l'organisme, pendant quelque temps encore, reste dans un état très différent de la matière morte et par conséquent il n'y a pas de motifs pour parler de l'action des morts sur les vivants.

Par analogie de l'adaptation de la théorie télépathique aux apparitions, la Société applique la même analyse critique à toute sorte d'autres phénomènes surnaturels, qui pourraient être expliqués par l'intervention des esprits dans la vie réelle, leur matérialisation, etc. Puis elle n'admet pas la réalité de la sorcellerie autant que la télépathie n'y joue aucun rôle. Grâce à cela ses opinions prennent un certain air de rationalisme et ses jugements conservent une apparence scientifique. En effet, dans la théorie que nous venons d'exposer et sur laquelle nous avons, en abrégé, donné tout l'essentiel, la télépathie joue le rôle du point de départ à un syllogisme, dont les déductions finales reposent en apparence sur des données expérimentales. Mais justement grâce à cette particularité il est facile de démontrer que cette théorie est insoutenable. Nous avons vu déjà que les faits expérimentaux, qui en font le point de départ, sont fictifs, que les expériences n'ont pas du tout donné des résultats parlants en faveur de la possibilité de l'action surnaturelle d'une âme sur une autre, et c'est ainsi que toutes les déductions deviennent elles-mêmes fictives quelqu'ingénieuses qu'elles soient. Puis l'analogie de la transmission télépathique d'une idée ou d'une image à l'externalisation ou hallucination télépathique n'est pas du tout une conclusion logique. On ne peut nier que les phénomènes de ce qu'on appelle la télépathie spontanée auraient pu être bien plus facilement expliqués par la matérialisation des esprits, et alors on n'aurait pas besoin d'exclure du domaine de l'explicable les fantômes des morts; pourtant leur authenticité est reconnue par la Commission, qui recueillait les renseignements sur des maisons hantées, et qui s'est servie de la même méthode que pour l'étude des apparitions des vivants.

Enfin, pour la juste appréciation de ses matériaux casuistiques, la

Société n'a pas accordé assez d'attention à cette circonstance très importante, que les cas de pressentiments et de rêves sont si fréquents dans la vie quotidienne, que même pour un bref délai et un cercle assez restreint de personnes ils font un nombre assez considérable, dont la valeur est excessivement difficile à définir; de même les hallucinations, surtout les illusions sont un phénomène très répandu, vu la possibilité des états pathologiques, même en parfaite santé [1]. Cependant les cas de pressentiments, rêves, et hal-

1. Il faut noter toutefois, que la Commission a fait une tentative de repousser, à l'aide des calculs, l'explication par une coïncidence fortuite pour les rêves, ainsi que pour les hallucinations. Justement en 1885-1886 elle s'adressa à un grand nombre de personnes avec cette question : « Avez-vous depuis le 1er janvier de 1874 jamais rêvé à la mort d'une connaissance quelconque? Etiez-vous frappé et vous en est-il resté une impression angoissante pendant une heure au moins après vous être levé? » De 5300 personnes 173 avaient répondu oui. En ôtant de ce nombre quelques réponses (7) parce que leurs auteurs étaient justement très inquiets à propos des personnes rêvées et en ajoutant encore une série de cas, où les correspondants ont eu de pareils rêves réitérés, la Commission compte en somme 202 réponses positives, ce qui fait 1 : 26. En combinant ce résultat avec le tant pour mille de la mortalité en Angleterre (22 p. 1000), la Commission calcule que la probabilité d'une coïncidence fortuite du rêve de la mort d'une personne avec sa mort véritable devrait être $\frac{1}{431363}$ dans les douze ans. Cette fraction est le résultat de la multiplication de $\frac{1}{26} \times \frac{22}{1000} \times \frac{1}{365}$. Mais tout ce calcul est entièrement faux. Pour l'appréciation théorique de la question jusqu'à quel point est possible, pour un certain laps de temps, la coïncidence fortuite de la mort d'une connaissance et du rêve correspondant, il faut avant tout savoir le nombre de connaissances, la quantité de morts parmi eux et comparer ce rapport à la fréquence des rêves. Il est bien difficile de dire jusqu'à quel point pourrait être favorable à l'opinion de l'impossibilité d'une coïncidence fortuite le nombre obtenu sous de pareilles conditions; dans tous les cas le calcul offert par la Commission ne donne aucune réponse à cette question (vol. I, p. 304-310).

De même on ne peut faire aucune déduction des calculs de la Commission par rapport aux hallucinations. Elle a publié dans une quantité de journaux (à peu près dans un million et demi d'exemplaires) la question : « Ne vous est-il pas arrivé depuis le 1er janvier 1874 d'éprouver une sensation nette de voir un être humain, ou d'être touché par lui sans que vous puissiez rapporter cette impression à aucune cause extérieure? Ne vous est-il pas arrivé, dans les mêmes conditions, d'entendre une voix humaine? Il ne s'agit ici que des impressions éprouvées lorsque vous étiez complètement éveillé. » Vers 1886 elle n'a reçu que 5705 réponses, dont la plupart négatives; en 96 cas seulement les correspondants font part d'une hallucination de l'ouïe, et en 21 de celle de la vue. Des 96 cas notés la Commission ne croit dignes d'attention que 33, justement les cas où les correspondants reconnaissaient la voix d'une connaissance (vivante). Entre autres elle rejette 13 cas, où la voix appartenait à une personne déjà morte. En comparant de nouveau le rapport des 33 réponses positives au nombre des correspondants (5705) avec la mortalité, la Commission calcule que la possibilité d'une coïncidence fortuite entre l'hallucination de l'ouïe et la mort d'une connaissance est égale à $\frac{1}{16591}$ et pour celle de la vue encore bien moindre. Il est peu probable que ce calcul arbitraire puisse persuader qui que soit que la coïncidence de l'hallucination et du fait réel ne peut pas être attribuée au hasard (vol. II, p. 6-20).

lucinations suggérant l'idée de télépathie grâce à leur conformité aux faits réels sont une infiniment petite part de leur nombre total. Si le pressentiment ne s'est pas réalisé, le rêve est resté sans résultat, si quelque chose a apparu à quelqu'un et qu'on s'est persuadé qu'on s'est trompé, tous ces cas sont vite oubliés, personne ne leur prête aucune importance; mais si une fois arrive le contraire, c'est-à-dire si cet état subjectif se trouve conforme à un événement important pour la personne donnée, cette rare exception, par sa rareté même, laisse une forte impression et ne s'oublie pas de toute la vie. En effet, les 702 cas de télépathie spontanée dont la constatation fait un tel plaisir à la Société représentent en réalité un nombre bien mesquin et même si on avait pu en recueillir bien plus, ils auraient seulement prouvé l'extrême rareté des phénomènes qui font supposer un lien causal mystérieux; ils sont pris dans des mémoires de correspondants, qui embrassent des dizaines d'années, toute leur vie; ces correspondants habitent toutes les parties du monde et encore plusieurs d'entre eux ne parlent pas d'eux-mêmes, mais des cas arrivés à leurs connaissances et parents. Mais si on allait exclure de la casuistique de la Société un grand nombre des relations dont les faits ne sont pas assez certifiés par des témoins, puis celles où les dépositions des témoins sont vagues et ne garantissent pas assez des erreurs de mémoire — un fait assez répandu, surtout quand il s'agit d'un événement poignant, comme l'est la mort d'une personne proche — la quantité des cas vraiment étranges diminuera singulièrement. Personne n'aura l'idée de discuter l'existence de pareils cas. Ils font une goutte d'eau dans la mer, en comparaison de cette énorme quantité des cas négatifs que la vie nous fournit à chaque pas. Partant, non seulement la doctrine de la télépathie spontanée et la théorie des apparitions ne supportent pas elles-mêmes la critique, mais aussi l'analyse de faits pour lesquels elles sont inventées, démontre qu'il n'y avait aucune raison de les inventer.

IV

Le culte théosophique.

Les données ci-dessus mentionnées épuisent plus ou moins le côté positif de l'activité de la Société dans l'étude des phénomènes mystiques. Pour en finir avec les matériaux ramassés par elle nous devons nous arrêter sur des travaux d'une de ses commissions, qui ont un caractère tout à fait contraire. Nous parlons de la Commission qui a été nommée pour scruter les faits et gestes de la Société

théosophique. Avant de transmettre les résultats de ces recherches, il est indispensable d'expliquer brièvement ce que c'est que cette Société. Son président était un colonel américain Olcott, qui était au commencement un des premiers agents du spiritisme et se tenait à la tête du mouvement spiritiste en Amérique. Mais plus tard il a rompu avec les spirites. La cause principale de ce changement d'idées était une dame russe, morte il n'y a pas longtemps, Mme Blavatzky. Elle attribuait les phénomènes spirites à la puissance d'une catégorie des savants des Indes orientales; elle a su faire du colonel Olcott son premier disciple, ainsi que le persuader qu'elle-même était le premier médium de ces Indiens. C'est elle, avec lui, qui a fondé en 1875 à New-York une société indépendante, sous le nom de théosophique, dans le but de cultiver cette science indienne. Trois ans après, le colonel Olcott et Mme Blawatzky se rendirent aux Indes et y transportèrent le quartier général de la Société théosophique, qui devint bientôt très populaire et s'acquit quantité d'adeptes. Mme Blawatzky a beaucoup voyagé; elle a été auparavant aux Indes, en Egypte, en Russie, en Angleterre et en 1872, elle essaya d'organiser une Société spirite au Caire. La doctrine qu'elle prêchait avec Olcott et qui devait constituer une nouvelle religion, présentait un mélange spécifique des principes du spiritisme avec la mystique bouddhiste. Le catéchisme bouddhiste composé par Olcott était approuvé par le grand prêtre bouddhiste de l'île de Ceylan, le président du collège bouddhiste (Widyodaya Parivena) à Colombo, H. Sumangala. Quelques autres ouvrages de caractère mystique, la doctrine ésotérique ou le bouddhisme mystérieux, le Monde obscur (*Occult World*) et autres, appartenant à un autre aide de Mme Blawatzky aux Indes, Mr Sinnett, eurent aussi un grand succès parmi les bouddhistes; ces ouvrages, par leur caractère, ressemblent beaucoup aux ouvrages des apôtres du spiritisme, Allan Kardec et Davis, qui, comme on le sait, sont en partie écrits sous la dictée des esprits, et il n'est pas nécessaire de s'arrêter sur leur contenu. La Société elle-même, dont le secrétaire était Mme Blawatzky, s'occupait de la propagande, par la démonstration de différents, quoique assez innocents et uniformes miracles, qui devaient prouver les propriétés surnaturelles de ses fondateurs et leur attiraient de plus en plus d'adeptes.

L'âme de cette propagande était Mme Blawatzky. Elle se donnait pour élève (*chela*) d'une mystérieuse confrérie de Tibet, dont les membres (*mahatmas*) ont pénétré la nature des choses, possèdent la puissance de projeter partout leur corps en forme « astrale », peuvent correspondre d'une manière miraculeuse, par l'intermédiaire de certains médiums avec les hommes à une distance voulue, donner des

réponses aux lettres par une voie invisible, faire passer les objets à travers la matière épaisse, etc. De pareils phénomènes miraculeux avaient lieu dans le quartier général des théosophes à Madras, et le rôle de médium était joué par Mme Blawatzky elle-même et aussi par un autre « chela » indigène, un certain Damodar Mavalankar. Entre autres, Mme Blawatzky, encore à New-York, avait fait apparaître devant le colonel Olcott la forme astrale d'un mahatma. Le colonel Olcott voulant se persuader que l'apparition en costume indien qu'il voyait devant lui n'était pas une hallucination, la pria de lui laisser quelque souvenir comme preuve de sa réalité, et l'apparition, condescendant à sa demande, lui laissa vraiment son turban, qui se trouva être une longue pièce de cachemire de Tibet. Aux Indes Mme Blawatzky provoquait des matérialisations analogues. Par exemple, pendant qu'elle dînait avec la famille de Mr Sinnett, tout à coup du plafond tombèrent sur la table des fleurs. Une autre fois, étant dans un petit bourg, Simla, où se rejoint en été l'élite de la société anglaise, elle se rendit aux environs de la ville en grande compagnie, parce que, d'après ses renseignements, on pouvait y rencontrer un des frères mystérieux de Tibet. La direction qu'il fallait prendre, elle la trouvait grâce aux courants qu'elle éprouvait. Pourtant l'expédition étant restée sans succès, la société fatiguée retourna en ville. Le lendemain matin ils partirent de nouveau, mais cette fois-ci avec des provisions. Cette fois, de même, la rencontre du mahatma n'a pas eu lieu, mais pourtant il s'est produit un miracle, prouvant ses relations intimes avec Mme Blawatzky. Justement quand on se mit à table, il se trouva qu'il n'y avait pas assez de tasses pour tout le monde. Alors Mme Blawatzky montra un arbre sous lequel, d'après les renseignements reçus par elle du puissant mahatma, il se trouvera la vaisselle qui manque. Et vraiment, un des membres du pique-nique, en creusant la terre à l'endroit désigné, y trouva une tasse et une soucoupe, qui, au grand étonnement de tous, étaient tout à fait assorties au service apporté de la ville. Les autres manifestations de la puissance miraculeuse de Mme Blawatzky étaient les suivantes : par exemple quelqu'un écrivait une lettre au mahatma, la donnait à Mme Blawatzky sous une enveloppe cachetée et, quelques minutes après, on ne savait pas d'où, tombait la réponse, quelquefois dans un nuage de vapeur.

Chaque nouveau miracle faisait grandir la popularité de la Société et de Mme Blawatzky; il s'établit une grande quantité de succursales, ou branches, aux Indes ainsi que dans d'autres pays, et le manuel de théosophie, composé par Mme Blawatzky avec l'aide des « frères de Tibet » (*Isis unveiled*) devint une nouvelle révélation. On

fondait de grandes espérances sur la Société théosophique — un correspondant américain du « Theosophist » (l'organe de la Société théosophique) supposa même que les mahatmas indiens peuvent révéler des trésors enfouis des Incas de Pérou.

Quoique la Société anglaise pour les recherches psychiques ne sympathisât pas à la doctrine des théosophes sur les formes astrales — qui n'est au fond qu'une nuance de spiritisme avec sa matérialisation des esprits, — elle ne pouvait pas dédaigner les phénomènes qui paraissaient être des résultats des influences surnaturelles et approchaient de bien près le sujet de ses recherches. Partant, ils profitèrent de la présence à Londres en 1884 du colonel Olcott et de Mme Blawatzky pour entrer en relations avec les chefs de la Société théosophique; en outre des autres membres donnèrent aussi des renseignements à la Commission chargée de recherches sur ces phénomènes. Cependant, non contente, d'après certaines considérations, de ces renseignements, la Commission, pour plus de certitude, résolut d'expédier un de ses membres, M. Hodgson, dans la résidence même de la théosophie, et ce dernier étant resté là trois mois, présenta un compte rendu détaillé, qui, malheureusement, n'a pu nullement servir d'appui à la télépathie.

Justement vers ce temps-là, en automne de 1884, au sein même de la Société théosophique, a eu lieu un grand scandale. Les plus proches collaborateurs de Mme Blawatzky étaient un certain M. Coulomb et sa femme. Avec cette dernière, Mme Blawatzky était liée par une ancienne amitié; Mme Coulomb était l'aide du secrétaire et son mari le bibliothécaire de la Société théosophique. Quand, au printemps de 1884, Mme Blawatzky, en compagnie du colonel Olcott, partit en Europe, les Coulomb restèrent aux Indes comme leurs mandataires au quartier général de la théosophie. Cependant il y a eu une rupture entre eux et le grand Conseil de la Société, par suite duquel les Coulomb en furent expulsés en l'absence de Mme Blawatzky qui, avant, se mettait toujours du côté de Mme Coulomb. On dit qu'elle avait peur de cette dernière, parce qu'elle savait sur son compte des choses compromettantes. Cette fois, chassée de la Société, Mme Coulomb, pour se venger, laissa publier dans les numéros de septembre et d'octobre d'une revue indienne, *Madras christian College Magazine*, une série de lettres, écrites en différents temps par Mme Blawatzky, qui compromettaient excessivement cette dernière, ainsi qu'en général toute l'activité des théosophes. Ces lettres contenaient des preuves évidentes et irrécusables que la matérialisation des « formes astrales » des savants de Tibet, leur correspondance mystérieuse et autres miracles faits en leur nom au

quartier général des théosophes n'étaient que le produit des procédés frauduleux, préparés d'avance par Mme Blawatzky, surtout à l'aide des Coulomb (M. Coulomb était par surcroît un mécanicien). Mme Blawatzky s'empressa de témoigner que c'était une indigne calomnie, que les lettres étaient fausses, qu'elle n'avait jamais écrit rien de pareil, mais les originaux de ces lettres étaient présentés aux experts, entre autres au spécialiste attaché au Musée britannique, et il fut constaté qu'elles n'étaient pas du tout falsifiées et que c'est bien Mme Blawatzky qui en fut l'auteur; et encore l'expertise démontra clairement que c'est aussi elle-même qui a écrit les lettres, qui apparaissaient souvent on ne savait pas d'où, ainsi que les réponses du mahatma, que Mme Blawatzky appelait Koot-Hoomi et qui, par son intermédiaire, donnait aux adeptes de la théosophie les réponses aux questions qu'on lui adressait; cependant, quelques-unes de ces lettres mystérieuses appartenaient à un autre mandataire (chela) des mahatmas de Tibet, au Damodar Mavalankar, déjà cité. Quant à Koot-Hoomi lui-même, sous l'inspiration duquel est écrit, en partie, le livre de Sinnett (*Occult World*), il se trouva être une fiction, une personne inventée au nom de laquelle Mme Blawatzky trompait les théosophes croyants. Pour la matérialisation de sa forme astrale était arrangé un mannequin qu'on mettait en avant, lorsqu'on avait besoin d'une apparition. Quelquefois Mme Coulomb elle-même jouait le rôle de l'apparition, d'autres fois c'était son mari. Mr Hodgson, en faisant un examen minutieux du quartier général de la théosophie, se persuada que l'armoire qui servait d'arène à une quantité de manifestations des aptitudes surnaturelles de Mme Blawatzky, était munie de toutes sortes d'arrangements pour un accès secret de sa chambre à coucher, et il adjoignit à son compte rendu un plan pour illustrer les conditions sous lesquelles il n'était pas trop difficile de faire des miracles. Son compte rendu contient aussi une explication précise du mécanisme postal, qui était inventé pour la correspondance des adeptes de la théosophie avec les mystérieux mahatmas, qui avaient choisi Mme Blawatzky pour leur intermédiaire.

Il faut remarquer que les données qui ont servi à dévoiler tous ces arrangements trompeurs, étaient procurées tout à fait indépendamment du contenu des lettres mentionnées, par un rapprochement de nombreux témoignages, se complétant les uns les autres, de différentes personnes aux Indes, avec lesquelles M. Hodgson entra en relations personnelles. Il se mit à l'œuvre sans aucune idée préconçue, étant plutôt enclin à croire aux miracles comme adepte de la télépathie et, comme membre de la Société anglaise pour les recherches psychiques, et il trouva chez les théosophes un

accueil cordial. Nous n'avons pas sans doute besoin d'entreprendre une analyse détaillée des ruses qu'il a découvertes. Citons seulement une lettre écrite par Mme Blawatzky à son amie Mme Coulomb, parce qu'elle jette une vive lumière sur le sens et la nature du culte théosophique.

Cette lettre était écrite en 1883 de Pouna, où était alors provisoirement Mme Blawatzky, à Mme Coulomb, à Madras. Mme Blawatzky écrit que la veille elle a dîné avec la famille de M. S., un homme très riche, et qu'il est tout prêt de devenir théosophe et même de donner 10,000 roupies pour les besoins de leur quartier général s'il voit seulement le moindre phénomène surnaturel, ou se persuade que les mahatmas peuvent l'entendre, ou s'ils lui donnent une preuve quelconque de leur existence. Vu tout ceci, elle prie de lui envoyer immédiatement un télégramme signé du nom de Ramalinga Deb et certifiant que sa conversation avec M. S. vient de parvenir à la connaissance de Master (c'est-à-dire « mahatma »).

Sapienti sat... Cependant M. Hodgson, dont l'opinion dans cette affaire mérite une grande considération, suppose que la cupidité n'était pas le seul mobile des procédés de Mme Blawatzky. Il admet que d'autres motifs y jouaient un rôle. Mais cette question nous intéresse peu. Il nous suffit que, grâce au compte rendu sur la Société théosophique, échantillon de la plus minutieuse enquête, les phénomènes miraculeux qui se passaient dans son sein se soient dénoués en une simple et systématique tromperie.

Il faut noter que ces découvertes n'étaient pas inattendues. Même avant, se fondant sur les données sérieuses, surgissaient des soupçons à l'égard de certains miracles faits par l'intermédiaire de Mme Blawatzky. La première cause de ces soupçons fut la lettre reçue en 1880 par Mr Sinnett du mystérieux Koot-Hoomi du Tibet et qui se trouva être le plagiat d'un discours d'un certain Mr Kiddle, publié quelques mois avant dans la revue mystique américaine *Banner of light*. Comme la presse l'avait constaté, Koot-Hoomi, quelques mois après, dans une autre missive mystérieuse témoigna qu'il s'est vraiment permis d'emprunter à ce discours et tâchait de se disculper de l'accusation de plagiat; mais la polémique qui s'éleva alors à ce sujet nuisit beaucoup à sa réputation. De même, encore avant l'apparition du compte rendu de M. Hodgson, un certain Mr Massey, un savant juriste, fit part à la Commission qu'en 1879, à Londres, Mme Blawatzky lui fit parvenir une lettre du mahatma par une voie soi-disant miraculeuse, et qu'après il s'est convaincu que ce miracle se fit d'une manière tout à fait naturelle par l'intermédiaire d'un médium de Londres, d'après un plan arrêté d'avance.

Cependant, ni ces incidents, ni le grand scandale auquel a donné lieu l'accusation d'imposture de Mme Blawatzky, n'ont empêché la floraison ultérieure de la théosophie. L'héroïne de ce scandale inouï, trouvant quelques adeptes qui insistaient toujours sur son innocence, institua encore en 1884 un cercle théosophique à Elberfeld, et après à Paris et Londres. Le colonel Olcott quitta aussi bientôt les Indes, et transporta sa propagande bouddhisto-spiritique en Japon. Aux Indes, la présidence de la Société théosophique passa à Mr Sinnett et à présent elle compte une dizaine de journaux dans différentes parties du monde [1]. Même en France, où jusqu'à présent le mysticisme se réalise surtout sous forme de spiritisme, il existe quelques journaux théosophiques : *Revue théosophique*, *Lotus*, *l'Orient*, *Revue des hautes études*. Mais le succès de la théosophie y est minime en comparaison avec les adeptes de l'apôtre du spiritisme français Allan Kardec (son véritable nom est Rivail), qui ont plus de vingt organes spéciaux. La société anglaises de Recherches psychiques, absorbée maintenant par la théorie de la télépathie, ne sympathise pas au culte théosophique. En revanche, cette forme monstrueuse du mysticisme trouva la sympathie et un terrain fertile en Allemagne, où maintenant le mouvement mystique a de beaucoup surpassé en étendue les autres pays.

V

La psychologie mystique.

En Allemagne, depuis 1874, l'organe en chef du mysticisme était la revue *Psychische Studien*, fondée par le célèbre spirite russe A. Aksakoff. Vers l'année 1880 l'entraînement spirite atteignit en Allemagne son apogée, surtout grâce à la part qu'avait prise dans ce mouvement le feu professeur Zöllner. Mais bientôt après commença la décadence dont l'une des premières causes était le dissentiment au sein même du spiritisme — une partie des spirites, avec M. Wittig en tête, désavoua la théorie des esprits et expliquait les phénomènes médiumiques par l'existence d'une mystérieuse « force psychique »; un autre spirite éminent, le baron Hellenbach, se mit à prêcher une nouvelle théorie métaphysique, qui embrassait les différents phénomènes mystiques, mais toutefois il révoquait en doute la matérialisation des esprits. En même temps, avec la décadence du prestige

1. D'après les derniers renseignements le colonel Olcott est retourné aux Indes et il y a paru de même une héritière du rôle de Mme Blawatzky à Londres.

des manifestations médiumiques se ravivèrent les concepts d'après lesquels même d'autres phénomènes — que la science « officielle » attribue aussi aux anciens préjugés et à la superstition fantastique — comme par exemple les actes des sorcières, des magiciens, la lucidité, les songes prophétiques, etc., non seulement sont aussi dignes d'attention que le spiritisme, mais ont encore une importance plus grave pour la compréhension de la nature de l'âme, par conséquent pour la psychologie et la philosophie. Pour cette tendance, les matériaux ramassés par la Société anglaise des Recherches psychiques et le culte théosophique si luxurieusement épanouis aux Indes ont été un appui inattendu. En 1886 en Allemagne fut fondée une nouvelle revue sous le nom de *Sphinx*, qui se définissait elle-même comme organe destiné au défrichement historique et expérimental du concept surnaturel; il paraît à Leipzig sous la direction du docteur en droit Hübbe-Schleiden, en langue allemande, mais a un caractère entièrement cosmopolite et se tient en relations intimes avec les spirites anglais et américains, ainsi qu'avec les théosophes indiens; parmi ses collaborateurs il y a même quelques brahmanes. En quelque mesure, son travail et son objet sont analogues aux buts de la Société anglaise pour les recherches psychiques — dans son programme sur le mesmérisme, ainsi que la télépathie et la casuistique des apparitions, etc.; il y a quelques années, à l'exemple de la Société anglaise, en Allemagne ont aussi été fondées deux sociétés, — une à Munich et l'autre à Berlin; et autant que le *Sphinx* sert d'interprète et d'intermédiaire à l'activité de ces Sociétés il ne peut pas nous intéresser, parce que cela amènerait des répétitions. Voilà pourquoi nous ne nous arrêterons qu'au côté théorique des opinions qui inspirent la nouvelle revue, dont le premier interprète est son collaborateur éminent et très fécond, le baron Carl du Prel, docteur en philosophie. Presque chaque numéro contient son article de lui plus ou moins grand; mais, il a exposé les opinions propagées par le *Sphinx* dans quelques ouvrages à part : — *Philosophie de la mystique*, *Psychologie monistique*, *Croquis du domaine des sciences mystérieuses* et autres, qui reflètent le mouvement mystique moderne dans une forme plus complète et systématique et dont nous nous servirons pour sa caractéristique.

Les faits sur lesquels est fondé le nouveau concept surnaturel sont fournis pour la plupart par les fauteurs de l'obscurantisme du moyen âge. L'obstination avec laquelle pendant tout le moyen âge on a cultivé les histoires des sorcières, des magiciens, des fantômes de vivants, de la magie blanche et noire, a un sens profond, et la science moderne fait une grande faute, en ne tenant pas pour dignes

d'attention les manifestations de la mystique. Ignorant avec une fierté et une hauteur qui lui sont propres tout ce qui ne peut pas avoir de preuves irrécusables, la science « officielle » se prive du plus éminent aide pour concevoir l'essence intérieure de la nature spirituelle de l'homme, l'énigme de la vie humaine. Si la catégorie des faits cités était vraiment prouvée, nous aurions une ample série de phénomènes dans lesquels se manifeste l'origine spirituelle de l'homme quand elle est libre du corps qui la lie et la limite. Quant à leur réalité, elle est prouvée d'un côté par leur frappante propagation chez tous les peuples anciens et du moyen âge; d'un autre côté, des faits analogues peuvent être observés même maintenant sous des conditions favorables — dans le mesmérisme, dans les séances médiumiques, dans les manifestations de la télépathie, enfin dans les exemples des fakirs indiens, qui permettent de les enterrer et quelques semaines après, en les déterrant, on les retrouve vivants. La faute des opinions anciennes et du moyen âge sur ces phénomènes était de leur donner une explication religieuse; on les prêtait tantôt à l'influence de la divinité, tantôt du diable — de là cette classification de la magie blanche et noire. Cette faute était la première raison pour laquelle la science positive ne voulut pas s'en occuper — mais tout à fait à tort : on peut ne pas accepter une telle explication de faits, mais pourquoi nier les faits eux-mêmes? Ils permettent une autre explication et on peut déjà trouver dans la littérature ancienne et du moyen âge quelques indications sur cette explication.

Justement toute une série de philosophes, depuis les temps les plus anciens et jusqu'à du Prel, admettent que l'âme n'est pas une idée abstraite, mais qu'elle est elle-même une substance, quoique tout à fait originale, moins grossière que la matière du corps et plus légère (éthérée). Si on pouvait admettre, et pour cela il y a de puissants fondements, que l'âme et le corps ne sont pas deux substances indépendantes l'une de l'autre, mais qu'au contraire l'âme est le principe organisateur du corps (c'est pourquoi du Prel appelle sa philosophie monistique, en opposition du caractère dualiste du matérialisme et du spiritualisme), il serait facile de comprendre que l'âme peut exister dans l'espace comme une réalité, indépendamment du corps. Puisque, en se séparant du corps, elle conserve sa faculté organisatrice, elle peut aussi s'incorporer dans une autre forme voulue. Cependant il y a une forme qu'elle prend le plus souvent, justement la forme du corps lui-même, où elle était avant. Il était déjà connu des anciens païens qu'à côté du corps vulgaire, matériel, il existe encore une autre image faite d'une substance éthérée. Dans cet état, l'âme fut nommée après le « corps astral » et

M. du Prel lui conserve ce nom. Cette âme corporelle peut à tout moment se séparer du corps. Sa séparation ordinaire s'opère au moment de la mort. Mais, en outre, elle peut quelquefois s'éloigner du corps de son vivant et se montrer à d'autres hommes; alors un homme existe pour ainsi dire dans deux exemplaires. Aux Indes, on croit depuis longtemps qu'il existe des gens qui peuvent eux-mêmes, suivant leur désir, faire ce dédoublement de leur moi, de sorte que leur image dédoublée pouvait apparaître à un endroit voulu, choisi par eux et puis revenir vers eux; ce phénomène mystique, pour lequel dans la langue sanscrite, il y avait un terme exprès (Majavi-Rupa) on ne peut pas le tenir — d'après M. du Prel — pour impossible. Puis, l'âme, avec son corps astral, étant immortelle, peut apparaître arbitrairement après la mort du corps matériel, et alors nous avons un revenant; enfin cette apparition d'outre-tombe du corps astral peut être invoquée par le désir du médium, ce qui explique la soi-disant matérialisation des esprits et la nécromancie.

L'âme séparée du corps ou le corps astral offre d'un côté l'image de l'homme avec tous ses attributs; de l'autre côté, n'étant pas faite d'une étoffe grossière, elle ne subit pas les lois de la gravitation, de l'inertie, de l'impénétrabilité auxquelles est sujette la matière. L'âme conserve ses privilèges, même quand elle est incorporée; et quoique elle n'en jouisse pas toujours, elle est toujours en mesure de les manifester, ce qui explique les facultés mystiques et surnaturelles des médiums, ainsi que des sorcières du moyen âge. Il faut s'étonner non de ces manifestations du surnaturel, mais au contraire de la rareté comparative de leur réalisation. De même notre vie psychique consciente n'offre qu'une variété de la vie de l'âme, c'est-à-dire celle qu'elle prend ordinairement quand elle est liée avec le corps.

Elle-même, comme le moi transcendantal, jouit d'autres facultés plus grandes de connaissance et de sensation. C'est pourquoi, pour se faire une juste idée de notre organisation psychique, il faut faire attention aux manifestations de la vie psychique, qui se découvrent quand ce lien entre l'âme et le corps est rompu, quand le moi transcendantal se dégage plus ou moins de l'influence charnelle qui l'oppresse. Et cela arrive justement en état de somnambulisme, d'extase, de sommeil, de délire, de folie [1], au moment de la mort. Partant, il

1. Aux manifestations de la mystique dans la folie M. du Prel a consacré un article (*die Mystik im Irrsinn*), qui parut pour la première fois dans le journal « *Psychische Studien* » (1889) et après dans son livre « *Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften* » (1890). Cette excursion de M. du Prel dans le domaine de la psychiatrie a trouvé, il n'y a pas longtemps, dans la littérature allemande, une critique qui épuise entièrement cette question (comp. la brochure du Dr Specht : *Die Mystik im Irrsinn*. Wiesbaden, 1891).



ne faut pas s'étonner que les somnambules, les médiums, et quelquefois les fous ou les mourants aient le don prophétique, la lucidité. Ce qui nous paraît surnaturel n'est effectivement qu'une lueur du transcendantal, et qui désire atteindre le vrai savoir doit scrupuleusement saisir ces lueurs et les étudier. La collection et la coordination des données pareilles fait l'objet des sciences secrètes ou du soi-disant occultisme, qui est à présent rejeté par la « science officielle », mais à qui l'avenir appartient.

Nous nous bornerons à cet aperçu général « du concept monistique surnaturel », puisqu'il explique assez le point de vue et les idées de ses adeptes. Conformément aux thèses générales ci-dessus citées, il n'y a pas d'absurdité qui n'ait trouvé de place dans le nouveau organe du mysticisme — dans le *Sphinx* — pourvu qu'elle ait une nuance de mystique, de magie; dans ses pages sont ressuscitées la chiromancie et l'astrologie, on y discute la vie d'outre-tombe, on fait part de la possibilité de prolonger la vie indéfiniment, et on trace un parallèle entre les sorcières et les médiums. Avec un amour spécial, sont traités les phénomènes du somnambulisme et de l'hypnotisme, que la science « officielle » étudie à son tour, et les adeptes des sciences occultes ne peuvent pas assez exprimer leur contentement à propos de ce fait que les manifestations de l'hypnotisme dans le mesmérisme ont été au commencement prises par les savants pour la duperie et l'erreur, et maintenant sont reconnues par les médecins. Il faut remarquer qu'aussi avant, en Allemagne, il paraissait de temps en temps des recueils de phénomènes mystiques (le dernier parmi eux, appartenant à M. Perty, parut en seconde édition en 1872); de même en France, dans ces dernières années, parurent des travaux analogues (A. Barety, *le Magnétisme animal*; de Rochas, *les Forces non définies*, 1887). Mais, dans le sens d'un organe établissant l'absurdité en principe, le *Sphinx* nous présente un phénomène exclusif, d'autant plus que l'exposition de son objet n'est pas exempte d'un certain air scientifique et témoigne de l'érudition des auteurs, par contraste aux révélations des prophètes du spiritisme et des théosophes. Cependant le concept qui sert de base à cette résurrection du mysticisme n'est en résumé autre chose qu'une nuance des vieilles théories spirites, dont nous avons cité un échantillon au commencement de cet article. D'un autre côté, le penchant de cette doctrine vers les idées de la sagesse bouddhiste, spécialement vers la doctrine de la réincarnation de l'âme, la rapproche plutôt des tentatives d'établir une nouvelle religion que des systèmes philosophiques, ce qui rend superflue toute analyse philosophique de ces idées.

Nous ne nous arrêterons encore que sur un côté de la doctrine de

M. du Prel, justement sur ses tentatives de prouver que le concept mystique de la vie humaine, qu'il établit sur les faits du magnétisme, somnambulisme et spiritualisme, était déjà accepté par Kant, qui n'avait pas ces faits à sa disposition, mais dont le génie a préconçu ces idées mystiques. Il remarque que la confirmation de la mystique par une autorité pareille n'est pas du tout nécessaire, parce que même sans cela elle sera reconnue; mais d'un côté les opinions mystiques de Kant offrent par elles-mêmes un grand intérêt, et d'un autre le fait de la sympathie de Kant pour le mysticisme détruira la portée des attaques dont on accable la mystique au nom de ce philosophe, cité ordinairement comme l'adversaire le plus décidé du spiritisme.

En effet, du Prel trouva dans un des ouvrages le moins répandus de Kant un traité psychologique qu'il reconnut être si important, qu'il se décida à le publier, en y ajoutant une préface sur les idées mystiques de Kant. Ce traité contient un cours de psychologie et représente un chapitre de ses lèçons sur la métaphysique publié en 1821 par un certain Pœlitz d'après des manuscrits (n'appartenant pourtant pas à Kant lui-même) qui se rapportent aux années 1788-1789. Cette brochure était entièrement oubliée et représente maintenant une rareté bibliographique; c'est pourquoi du Prel en publia la partie qui l'intéresse, et qui traite de la psychologie (*Immanuel Kant's Vorlesungen über Psychologie*, 1889). L'exposition de la psychologie y est très abrégée et a un caractère dogmatique. Grâce à cela, M. du Prel, par l'opposition des fragments de raisonnements, impose à l'auteur des idées qu'il n'a jamais exprimées nulle part; suivant aussi l'opinion de du Prel, il faut croire que Kant admettait, comme lui, les manifestations magiques de l'âme dans la vie et que, s'il eût vécu un peu plus tard, il serait spirite. En effet, dans le traité cité sont touchées, entre autres, les questions de la nature de l'âme, de ses rapports au corps, de son état après la mort, des esprits, et les réponses sont exposées en forme de thèses sommaires, qui sont tout à fait d'accord avec le développement plus complet et systématique de ces idées dans les autres ouvrages du célèbre philosophe. Mais pour leur juste appréciation, on ne peut pas laisser oublier l'originalité du système philosophique de Kant avec son « monde intelligible » et la connexion de sa doctrine de l'immortalité de l'âme avec l'éthique. Par exemple, dans le livre cité, Kant écrit entre autres : « Pour conclusion de la psychologie, il aurait fallu traiter des esprits; mais sur ce point, nous aidant de la raison, nous ne pouvons dire qu'une chose, c'est que ces esprits sont possibles ». Mais que peut-on conclure de cette affirmation? Si Kant, dans un court exposé de la psychologie,

ne pouvait pas faire les explications et les réserves nécessaires, cela ne veut pas dire que le lecteur qui le désire bien comprendre doive les oublier. Voilà pourquoi les phrases séparées, qui permettent des commentaires différents, ne peuvent nullement servir comme preuve de l'inclination de l'auteur pour le mysticisme, et la tentative de du Prel pour trouver dans la personne de Kant un partisan est d'autant plus manquée, que dans ce même traité Kant donne une réponse tout à fait négative à la question fondamentale, une réponse qui a une importance décisive. Justement, dans le chapitre traitant l'état de l'âme après la mort, Kant dit : « La cause générale de notre impuissance de prouver, en nous basant sur les observations et sur les expériences, l'existence future de l'âme sans corps, est que toutes ces observations et toutes ces expériences sont rattachées au corps... C'est pourquoi elles ne peuvent pas montrer ce que nous serions sans corps. » Puis il demande : « L'âme peut-elle se manifester dans le monde visible par des actions visibles? » et répond : « C'est impossible ; parce que ce n'est que la matière seule qui peut être représentée sensuellement et agir sur les organes des sens, mais non pas l'esprit. » En différenciant rigoureusement la perception sensorielle qui nous est propre dans le monde que nous habitons, de la perception spirituelle qui est possible dans un autre monde, Kant soutient qu'on ne peut pas avoir simultanément ces deux perceptions : « Si on admettait que l'âme peut apparaître encore dans ce monde, ou que la perception spirituelle est possible déjà ici-bas, parce que son impossibilité ne peut pas être démontrée, il faut se souvenir de ce principe du sens commun : il faut non pas admettre, mais rejeter toute sorte de phénomènes qui, étant admis, font impossible l'emploi de ma raison et détruisent les conditions sous lesquelles uniquement cette raison peut fonctionner. Si la possibilité mentionnée était admise, l'emploi de ma raison dans ce monde aurait été entièrement suspendu, nombre d'actions aurait pu alors se faire par le moyen des esprits. » Or, le point capital de la mystique de M. du Prel est le corps astral de l'âme et la possibilité de sa manifestation dans ce monde. De quelle manière alors peut-on voir, dans le traité de Kant, la confirmation de la doctrine mystique de M. du Prel? C'est tout au moins une énigme pareille à celles qu'elle désire résoudre.

En outre Kant, dans un autre ouvrage, a laissé des matériaux d'après lesquels on peut répondre catégoriquement à la question : Serait-il spirite, s'il avait vécu plus tard? ou non?

Une pareille considération peut paraître oiseuse, et sans doute il n'y a aucun besoin de défendre le nom de Kant contre les faux commentaires des mystiques. Si nous nous arrêtons à cette ques-

tion, c'est grâce à des causes spéciales, dont on verra plus tard la portée.

Vers le milieu du siècle passé, une grande agitation des esprits analogue au spiritisme était provoquée par les œuvres et la clairvoyance de Swedenborg. Né en Suède en 1688 et ayant reçu une éducation soignée, Swedenborg, dans sa jeunesse, avait beaucoup voyagé en Allemagne, en France et en Angleterre; il étudiait les sciences naturelles et la philosophie, avait beaucoup écrit sur ces sujets et encore jeune fut connu dans le monde savant de telle sorte que de différentes Académies l'avaient élu membre. Mais la deuxième moitié de sa vie (il est mort à un âge très avancé, en 1772, à Londres) fut vouée exclusivement aux contemplations mystiques. Il a rempli toute une série de gros volumes de l'exposition des renseignements sur la vie des esprits et d'outre-tombe, qu'il a reçus des rapports immédiats avec les esprits. Cette révélation offre aussi une grande ressemblance avec les œuvres des apôtres du spiritisme dont Swedenborg est le précurseur. L'essence de la doctrine de Swedenborg est que le monde des esprits, par sa situation comme par son état, est quelque chose de neutre entre le ciel et l'enfer. L'esprit, conservant la forme humaine et la faculté de perception, tombe après la mort dans ce monde pour un temps indéfini, qui ne dure pourtant pas plus de trente ans, et puis passe au ciel ou en enfer. Les esprits, selon leurs qualités morales, sont divisés en différents groupes qui sont dans un rapport avec les esprits des vivants à eux conformes par les qualités morales. Swedenborg lui-même avait eu l'occasion de causer maintes fois avec l'esprit de Luther, de Melanchton et aussi de Virgile. Sa doctrine mystique, qui prétend avoir l'importance d'une nouvelle religion, a des adeptes même de nos jours et jusqu'à présent il existe un petit nombre de swedenborgiens, surtout en Angleterre et en Amérique. Toute la différence entre Swedenborg et nos spirites est dans cette circonstance que ses esprits ne s'occupaient pas à faire des bruits. En revanche, ils se manifestaient dans une autre bien plus miraculeuse faculté de Swedenborg : grâce à ses rapports avec les esprits, il avait un don extraordinaire de la lucidité.

De tous les brillants cas de sa lucidité, un incident surtout attira l'attention extrême; il était certifié par plusieurs personnes et fut mentionné aussi par Kant dans le traité que nous allons examiner.

En 1759, vers la fin de septembre, à quatre heures de l'après-midi, Swedenborg arriva de l'Angleterre à Gotenbourg. Il se rendit pour dîner chez un certain M. Castel, qui à cette occasion invita encore une quinzaine de personnes. A peu près vers six heures, Swedenborg

sortit dans la rue, mais tout de suite s'en retourna effrayé vers les invités et leur dit qu'à Stockholm (qui est éloigné de Gotenbourg de 50 lieues), vient d'éclater un grand incendie. Pendant les deux heures suivantes, il sortit maintes fois très inquiet et racontait les détails de l'incendie, par exemple que la maison de tel ami est brûlée et que l'incendie approche de la sienne propre. A huit heures, il déclara avec un grand contentement que, Dieu soit loué, l'incendie est éteint et que sa maison reste intacte. Ce récit fit vite le tour de la ville, émotionna tout le monde, arriva aux oreilles du gouverneur, qui, le lendemain matin, manda chez lui Swedenborg, qui lui répéta les mêmes détails. Le lendemain matin seulement on reçut à Gotenbourg une estafette, envoyée par les marchands de Stockholm pendant l'incendie, qui eut vraiment lieu, et dans cette dépêche, ainsi que dans la communication officielle, reçue encore plus tard, se trouva l'entière justification des paroles de Swedenborg dans tous les détails.

Cette histoire excita une grande sensation et, avec quelques autres cas, où Swedenborg a su, par les esprits des personnes mortes, des secrets que personne autre ne pouvait savoir, elle lui créa dans toute l'Europe la renommée d'un clairvoyant.

Kant, qui alors jouissait déjà de la réputation d'un philosophe éminent, quoique sa *Critique de la raison pure* n'eût pas encore paru, recevait de toutes parts des demandes de dire son opinion sur Swedenborg et ses visions. Aussi lui-même s'intéressa-t-il aux visions de Swedenborg et lui écrivit-il une lettre pour en avoir les détails, mais il ne reçut point de réponse. Pourtant Kant acheta et étudia les huit volumes de son œuvre, *Arcana coelestia* (les mystères du ciel), et aussi, par ses amis, prit des informations sur les manifestations du merveilleux don de l'auteur de correspondre avec les esprits.

Voici ce que Kant écrit à ce propos : « Puisqu'il est tout aussi stupide de ne pas croire sans raison aucune à rien de ce qu'on raconte avec un certain air de véracité, que de croire sans preuves tout ce qu'on entend dire, l'auteur de ce livre, pour éviter le premier préjugé s'est un peu laissé entraîner par le second. Il avoue, avec une certaine humiliation, qu'il a eu la naïveté de prendre des informations sur quelques-uns des récits mentionnés. Il a trouvé — comme cela arrive quand on cherche là où il n'y a rien, — il n'a trouvé — rien. Quoique cette circonstance suffise pour écrire un livre, il s'y ajoute encore, ce qui a bien souvent poussé les modestes auteurs à publier des livres — les prières constantes des amis connus et inconnus. Puis j'avais acheté et, ce qui est pire, lu, un ouvrage volumineux, et je ne voulais pas que cette peine fût perdue. De là

prit origine ce traité qui, comme l'auteur l'espère, contentera entièrement le lecteur, parce qu'il ne comprendra pas l'essentiel, ne croira pas à beaucoup de choses et se moquera du reste. »

Les paroles mentionnées sont prises dans la préface de l'ouvrage de Kant qui parut en 1766 et est intitulé de la manière suivante : « *Les Rêves d'un Visionnaire expliqués par les Rêves de la métaphysique* [1]. » Ce petit traité est une des œuvres classiques de Kant. Il y paraît comme un véritable virtuose de la pensée philosophique, qu'il a su exposer avec un mélange étonnant de profondeur d'esprit et d'élégance de style. Quoique ce traité soit écrit il y a plus de cent vingt-cinq ans, il a l'air tout à fait moderne par la forme comme par le sujet.

Il tue dans son germe toute possibilité de baser logiquement la conception concrète de « l'esprit » et atteint tout aussi bien les visions de Swedenborg, que les monstrueuses entités de notre mysticisme fin de siècle. Les adeptes de ce dernier leur voient un grand appui dans ce fait-là que Kant remarque : « que peut-on dire contre l'authenticité du cas de l'incendie de Stockholm? » Mais quelle était son opinion personnelle sur Swedenborg — on peut en juger d'après la préface ci-dessus mentionnée; dans le texte, elle est encore plus clairement exprimée par les paroles suivantes : « Le grand ouvrage de cet écrivain représente huit volumes *in quarto*, remplis d'absurdités (*Unsinn*), qu'il offre au monde comme une révélation nouvelle sous le nom de « Arcana coelestia ». C'est aussi à propos des récits de Swedenborg sur les esprits que Kant dit : « On ne peut se faire une idée palpable de l'autre monde, qu'en perdant une certaine partie de cette raison, qui est nécessaire pour ce monde-ci. » Enfin, quelque intéressante que soit la question de l'opinion particulière que Kant pouvait avoir de Swedenborg, elle est bien moins importante que la partie principale de son traité, qui ne se borne pas seulement à l'analyse des travaux et des faits et gestes de Swedenborg; au contraire, cette analyse ne lui sert que de prétexte pour une analyse générale classique de l'idée même de l'esprit, comme d'un être réel, auquel il applique sa méthode critique. Comme point de départ à cette méthode lui sert la question : — Qu'est-ce que nous pouvons savoir en général d'un pareil esprit? Vu l'urgence de cette critique pour les nouvelles formes du mysticisme, nous y citerons les propres paroles de Kant :

« Tout ce que sur le compte de l'esprit bégaye l'écolier, raconte le public et expose la philosophie — dit Kant — étant mis ensemble, fait, à ce qu'il paraît, une non médiocre partie de notre savoir. Cepen-

1. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.*

dant, j'ose affirmer que si quelqu'un voulait approfondir la question : quelle est cette chose, connue sous le nom d'esprit, sur laquelle tous ces gens-là semblent avoir tant de renseignements, ils seraient mis dans un grand embarras. Certains savants disent que l'esprit est un être doué de raison et par conséquent il n'y a rien d'étonnant si quelqu'un voit des esprits; parce que celui qui voit des hommes voit des êtres doués de la raison. Et puis, cet être qui, dans l'homme, est doué de la raison, n'est qu'une partie de l'homme et cette partie qui l'anime est l'esprit. Cependant, avant de prouver que ce n'est qu'un être spirituel qui peut être doué de la raison, expliquez-moi quelle idée je dois me faire de l'être spirituel... Je ne sais pas si les esprits existent, même plus, je ne sais pas ce que veut dire le mot esprit. Mais comme je m'en suis souvent servi, ou que j'ai entendu les autres s'en servir, il est nécessaire qu'il doive dire quelque chose — que ce soit une fantaisie ou une réalité. Pour découvrir ce sens caché, j'essayerai d'appliquer cette vague idée à différents cas... »

« Prenons un espace de la grandeur d'un pied cube et figurons-nous quelque chose qui remplit cet espace, c'est-à-dire offrant une résistance à tout ce qui pourrait y pénétrer; personne ne donnerait plus le nom d'esprit à un être occupant l'espace de cette manière. Nous l'aurions sans doute appelé matériel, puisqu'il a de l'étendue, est impénétrable et, comme tout ce qui est corps, est soumis aux lois de la divisibilité et de la gravitation... Pourtant, figurez-vous un être simple et doué de raison, serait-il tout à fait conforme au mot « esprit »...? Si je voulais mettre cet être simple dans l'espace mentionné, rempli de matière, un simple élément quelconque de cette dernière devrait-il céder sa place à l'esprit? Si oui, alors pour placer un deuxième esprit, un autre élément devrait lui céder la place, et de cette manière à la fin des fins l'espace de la grandeur d'un pied cube serait rempli d'esprits, la masse desquels aurait la même impénétrabilité et serait tout aussi soumise à la loi de la gravitation, que si cet espace était rempli de la matière. De pareils êtres, quoique doués de raison, par leur apparence, ne seraient pas différents des éléments de la matière, dont les propriétés intérieures peuvent aussi nous être inconnues. Sans doute une pareille espèce d'êtres simples ne s'appellerait pas des esprits... Par conséquent, l'idée d'esprit ne peut être conservée que quand nous nous figurons des êtres, qui peuvent se tenir dans un espace rempli de matière, qui ne sont pas impénétrables et qui, réunis en quantité voulue, ne forment jamais un corps solide. Des simples êtres de cette espèce-là s'appellent immatériels et, s'ils sont doués de raison — esprits... Ou le mot « esprit » n'a aucun sens, ou il a celui-ci... »

« De l'explication de ce que contient l'idée « esprit », il y a encore bien loin à la thèse que de pareilles natures sont réelles, même possibles... »

Le sens final de toutes ces considérations de Kant est que l'existence des esprits, par la nature même de l'idée « esprit » ne peut nullement servir d'objet au savoir, et cette impossibilité est d'autant plus grande pour tout ce qui concerne le monde des esprits et leur commerce avec les hommes.

Mais en comparant les « rêves d'un visionnaire » avec les « rêves de la métaphysique », Kant, dans son traité ci-dessus mentionné, étend, tout à fait justement, sa critique aux questions de la nature, de l'existence matérielle et de la position de l'âme dans l'espace. Sans doute ce point de vue ne concerne en rien l'idée religieuse de l'âme. Mais il nous conduit directement vers une circonstance importante par l'analyse de laquelle nous finirons notre article : vers le rapport du mysticisme à la psychologie.

VI

Conclusion.

Nous avons vu que les aspirations des Anglais pour démontrer la possibilité d'un rapport surnaturel et spirituel entre les hommes, sont qualifiées comme des recherches psychiques. Puis, la Société fondée à Munich en imitation de la Société anglaise s'est nommée psychologique. Quand la plupart de ses membres n'ont plus voulu s'occuper des manifestations médiumiques, quelques-uns parmi eux, avec M. du Prel en tête, s'en séparèrent pour fonder une nouvelle société de Psychologie expérimentale. Cette tentative n'a pas abouti, seulement à cause d'obstacles de la part de l'administration. La Société fondée à Berlin, à l'exemple de l'anglaise, s'est aussi intitulée la « Société de Psychologie expérimentale [1] ». D'un autre côté, on sait bien que dans la deuxième moitié de notre siècle toute une série de savants ont opéré une grande révolution dans la méthode de la psychologie. Le centre de gravité de cette science a été transporté du

1. Il faut noter qu'en novembre 1890 les sociétés de Munich et de Berlin se sont confondues en une seule, qui s'appelle « Société pour les Recherches psychologiques », qui semble avoir exclu de son programme les phénomènes mystiques et pris un caractère rigoureusement scientifique. Mais encore en 1890, en Suède, a été fondée une Société conforme à la Société anglaise (*Svenska Zamfundet för Psykisk Forskning*) et depuis le commencement de l'année 1891 paraissent en France les *Annales des sciences psychiques*, du même genre que les *Proceedings* de la Société anglaise pour les Recherches psychiques.

domaine des raisonnements spéculatifs sur le terrain des sciences naturelles et des expériences de laboratoire. La psychologie se joignit à la physiologie des organes des sens et, du rapprochement de ces deux sciences, naquit une nouvelle science, la psycho-physique; puis, même les actes purement psychologiques subirent la mesure et le calcul exacts. Une grande quantité de faits, qui font partie de la psychologie contemporaine, sont obtenus à l'aide des appareils exacts de mesure dans des laboratoires spéciaux, et ces investigations sont sans doute des recherches de psychologie expérimentale, dans le sens le plus strict du mot. Pourtant il est clair qu'entre les buts de pareilles recherches et ceux des Sociétés ci-dessus mentionnées il n'y a rien de commun. Ainsi la psychologie expérimentale sert d'expression à deux catégories bien différentes de savoir, ce qui est certainement mauvais et demande une explication.

Il est remarquable que la psychologie scientifique expérimentale et la psycho-physique, qui sont élaborées dans les laboratoires des Facultés, n'ont découvert aucune nouvelle théorie sur la nature de l'âme et la vie psychique; même elles ne se posent pas de pareils problèmes. Dans les recueils de ces travaux, nous trouvons des recherches sur la durée des associations et leur dépendance de différentes conditions, sur l'estimation subjective du temps, des lois de la reproduction des représentations, les rapports de l'irritation à la sensation, etc. C'est tout autre chose que nous voyons dans la psychologie expérimentale dont les bases matérielles viennent d'être étudiées et se sont trouvées être en partie fictives, en partie impropres à toute déduction logique. Sans doute, ceux des faits de cette psychologie mystique qui sont réels ne doivent et ne peuvent pas rester ignorés, et ils n'ont pas manqué d'attirer l'attention; mais dès qu'une série de pareils faits réels est soumise à une analyse scientifique, elle perd tout de suite son auréole magique et ne possède plus aucun intérêt mystique, ni le don d'aider à pénétrer la nature réelle de l'âme humaine. Un exemple frappant se trouve dans la doctrine scientifique de l'hypnotisme avec lequel le somnambulisme mystique n'a plus rien de commun. De même la médecine a pu jeter une certaine lumière sur les cas étranges de possession diabolique et de stigmatisation, et ces phénomènes représentés avant comme miraculeux ou magiques sont à présent expliqués comme symptômes de la folie et de l'hystérie. On pourrait croire que la psychologie expérimentale scientifique comprend ses problèmes trop exclusivement, que par cela elle est incomplète et a besoin d'un supplément que lui offre l'autre psychologie expérimentale mystique. Mais, est-ce que les créateurs et les représentants de la première ne pouvaient com-

bler cette lacune? L'activité scientifique de Fechner, Weber, Donders, Helmholtz, Wundt et leurs disciples est une garantie suffisante de leur aptitude comme de leur penchant à s'occuper de la généralisation et des problèmes abstraits. Pourtant ce soi-disant malentendu peut se résoudre très simplement.

La psychologie, pendant des siècles, représentait une branche de la philosophie. Tous les représentants de la pensée philosophique ont cultivé avec amour les problèmes psychologiques, et plusieurs d'entre eux laissèrent de profonds et spirituels essais de leur solution. Mais, en fait, malgré une quantité infinie de volumes écrits sur l'âme depuis les temps anciens, la psychologie, comme science, ne faisait point de progrès. Elle aurait dû, parait-il, avancer plus vite que les autres sciences, étant cultivée par des hommes de génie depuis Platon jusqu'à Descartes et Herbart. Toutefois la psychologie, comme science, n'était qu'à l'état d'embryon et son développement ne commença que lorsqu'elle s'émancipa de la philosophie. L'étude philosophique des problèmes psychologiques partant de la question : quelle est la nature de l'âme? a eu nécessairement un caractère métaphysique et, par conséquent, ne pouvait donner de résultats positifs, scientifiques. La science positive n'a affaire qu'avec des phénomènes accessibles à des recherches exactes; dans le domaine de la psychologie, ils consistent en manifestations de la vie psychique, et ce sont eux qui font l'objet de la psychologie scientifique. Ce que c'est que l'âme? est-elle un être indépendant? même existe-t-elle ou non? etc., toutes ces questions séduisantes sont vaines de ce point de vue. L'expérience séculaire nous démontre que les plus subtiles méditations sur ce sujet n'aboutissent à rien. Voilà pourquoi la psychologie scientifique contemporaine les écarta tout à fait justement et se mit à étudier les phénomènes psychiques concrets, en se servant des méthodes les plus variées, subjectives comme objectives, de l'observation et de l'expérimentation.

Quant aux recherches mystiques tentant de dévoiler la nature de l'âme, même quand elles ont un caractère expérimental, elles ne sont en fait que le retour masqué de tendances métaphysiques invétérées.

D[r] P. Rosenbach.

(Saint-Pétersbourg.)

LE DÉVELOPPEMENT DE LA VOLONTÉ

(*Premier article.*)

I

La volonté primordiale, point de départ du développement volontaire.

Dans la physiologie, la théorie de l'évolution explique par le développement d'un organe rudimentaire et primitif la formation d'un organe postérieur et plus complet; de même, dans la psychologie, tous les actes réfléchis ou instinctifs, avec leur variété actuelle, doivent être les dérivés d'une seule impulsion essentielle et primitive. Transportez cette impulsion dans toutes les cellules élémentaires d'un organisme, elle sera le fond psychique de ce qui se passe chez les petits êtres vivants dont l'organisme total est composé. D'autre part, les réactions extérieures de ces cellules tombent, comme il est inévitable, sous les lois du mécanisme. Par cette combinaison d'impulsions psychiques simples à l'intérieur, de rapports mécaniques à l'extérieur, vous pourrez expliquer les phénomènes plus complexes et les adaptations de la volonté aux circonstances variées.

Selon les partisans de Spencer, la volonté et ses diverses formes ne seraient que des effets mécaniques produits par le « passage nécessaire de l'homogène à l'hétérogène ». Mais ce passage, fût-il nécessaire, n'explique pas pourquoi un mécanisme, en devenant plus hétérogène, se trouve contribuer à la conservation de la vie : *nécessité* et *hétérogénéité* ne sont pas *utilité*. Selon Spencer, il est vrai, l'évolution mécanique ne va pas seulement de l'homogène à l'hétérogène, mais de l'indéfini au défini, de l'incohérent au cohérent; or le *défini*, par les relations de plus en plus nombreuses qu'il suppose, semble se rapprocher de l'*adapté* et de l'*utile*. En même temps que le passage de l'homogène à l'hétérogène produit une *différenciation* progressive dans tout agrégat de matière en voie

ascensionnelle, le passage de l'indéfini au défini produit une *concentration* progressive. Ce nouveau principe suffit-il à expliquer tout? — Oui, a-t-on dit, parce qu'on en peut conclure que chaque être « tend à se faire le centre du monde » et poursuit ainsi sa propre utilité [1]. — Mais, selon nous, une telle conclusion dépasse les prémisses du simple mécanisme et suppose un point de départ psychique. Un amas de terre qui se tasse et se concentre ne tend pas pour cela à se faire le centre du monde; quand même il manifesterait des relations de plus en plus définies entre ses parties, par la séparation des diverses espèces de minéraux qu'il contient et par une disposition de plus en plus complexe de ces minéraux, ce mode de concentration serait toujours bien différent de l'utilité. Chaque être, dit encore M. Espinas, « tourne à son profit, dans la mesure de ses forces, les conditions du milieu ». — Sans doute, mais c'est cette idée même de profit qui dépasse le mécanisme. M. Espinas, d'ailleurs, finit par reconnaître que l'évolution, ici, suppose un finalisme immanent; mais, avec Spencer, il considère ce finalisme comme une simple « *expression* » du mécanisme, et il le rattache, en dernière analyse, à la loi de « la persistance de la force ». Nous croyons, au contraire, que c'est le mécanisme qui est une « expression » du finalisme immanent de la volonté, et que la persistance de la force se rattache à la persistance de la volonté primordiale.

Aussi nous séparons-nous des physiologistes et des psychologues qui représentent l'acte réflexe comme le type primitif de toute activité et comme le point de départ de la volonté. A en croire MM. Richet, Binet, etc., tous les faits mentaux, surtout les faits volitionnels, seraient des développements du simple réflexe, auquel la conscience viendrait, dans certains cas, se surajouter comme un accessoire. Nous croyons que la psychologie s'écartera de plus en plus de cette conception trop exclusivement mécaniste. Voici ce qu'on peut dire à ses partisans. S'il est vrai que l'acte réflexe, défini comme un phénomène de pure mécanique, soit vraiment l'origine de toutes les fonctions nerveuses et mentales, montrez-nous donc ce type manifesté de plus en plus clairement à mesure qu'on descend dans l'échelle animale. La grenouille, par exemple, sur l'échelle des vertébrés, est inférieure aux mammifères, et l'état des réflexes chez cet animal doit correspondre à quelque stage primitif dans l'évolution; si donc votre thèse est vraie, nous devrons trouver les réflexes purement mécaniques beaucoup plus manifestes chez la grenouille que chez un mammifère. Par malheur, c'est le contraire

1. M. Espinas, *Revue philosophique*, janvier 1888.

qui a lieu. Si la corde spinale d'une grenouille est séparée du cerveau, les pattes continuent de faire des mouvements qui révèlent sensation et appétit; peut-être même reste-t-il une certaine intelligence, puisque, si l'une des pattes est enlevée, l'autre fait sa besogne à sa place. Par exemple, chez la grenouille sans cerveau, irritez la cuisse gauche avec un acide, la patte gauche l'essuiera; coupez la patte gauche, la patte droite la remplacera et essuiera l'acide. Chez les mammifères, nous trouvons des réflexes très compliqués et mécaniquement coordonnés; mais nous ne retrouvons plus dans la moelle épinière le même pouvoir d'adapter les mouvements aux variations des circonstances. Or, c'est ce pouvoir, encore une fois, qui caractérise l'acte d'appétition et d'intelligence par opposition à un mouvement de pure machine. Le réflexe était donc, à son origine, appétitif et non exclusivement mécanique. Vôilà la conclusion qui s'imposera bientôt, croyons-nous, à la psychologie. L'étude des animaux les plus inférieurs la confirme encore : ces animaux, en effet, manifestent tous de vrais appétits, fort simples d'ailleurs : faim, soif, besoin de reproduction, etc., avec des mouvements appropriés; les réflexes purement mécaniques, au contraire, que l'on prétend primitifs, sont presque absents chez les animaux primitifs. Plus nous descendons la série des êtres « multicellulaires », plus il est manifeste que toutes les cellules ont le même pouvoir fondamental d'accomplir des mouvements appropriés sous l'influence d'une peine ou d'un plaisir quelconque. Cela est si vrai que chaque cellule agit comme un animal élémentaire, faisant partie d'une société ou colonie de cellules. Chez les animaux supérieurs, la division et la spécialité croissantes des fonctions vitales, sous la croissante suprématie du cerveau, donnent aux réflexes de la moelle et des centres inférieurs l'apparence superficielle de mouvements tout mécaniques. Ceux qui sont dupes de cette apparence ressemblent à des gens qui prendraient les soldats d'un régiment bien exercé et bien commandé pour de pures machines, alors que leur obéissance mécanique est un résultat acquis et non primitif.

Une dernière raison corrobore les précédentes; si nous voyons bien des actes, d'abord accomplis sous l'influence de la sensation et de l'appétit, devenir mécaniques par l'habitude et se changer en réflexes, nous n'avons pas un seul exemple de réflexes devenus volontaires par une évolution progressive. C'est donc bien le réflexe qui est de la volonté rendue automatique et descendue dans la moelle : ce n'est pas la volonté qui est du mécanisme devenu intelligent par miracle.

Le déterminisme mécanique est sans doute manifeste dans les

mouvements appétitifs simples, qui peuvent être prévus avec autant de certitude que la trajectoire d'un projectile [1]. Mais la certitude de ces résultats mécaniques n'empêche point les mouvements d'être en eux-mêmes sensitifs et appétitifs : la ligne du mouvement le plus facile y est toujours, psychologiquement, la ligne de la moindre peine. Dans une foule rassemblée sur une place, si quelque danger vient à se produire sur un point, les mouvements de recul pourront être prévus et affecter une forme mécanique. Le tacticien, à la bataille, sait aussi la résultante que suivra l'armée ennemie s'il la bat sur tels et tels points : c'est un problème de mécanique, mais c'est aussi, en même temps, un problème de psychologie et un calcul de volontés. Le principe dont on part dans ce calcul, c'est que les êtres vivants ne veulent pas être tués et qu'ils feront les mouvements nécessaires.

M. Ribot a dit avec raison que les réflexes purement mécaniques expriment moins l'activité individuelle que celle de la race. L'arrangement inné des cellules, qui présente aux mouvements utiles les lignes de moindre résistance toutes tracées, est évidemment un héritage de l'espèce et un produit de la sélection naturelle. Mais ce fait même prouve que le réflexe n'est pas le vrai point de départ de l'évolution, comme semble pourtant l'admettre M. Ribot. Le processus appétitif, à l'opposé du réflexe, est une réaction individuelle : toute cellule qui est gênée fait effort pour se délivrer de cette gêne; tout état d'aise ou de plaisir l'excite au contraire à demeurer dans le même état. Voilà le vrai début de la volonté, qui, pour être encore extrêmement simple et infailliblement déterminée, n'en est pas moins déjà une volonté se sentant elle-même, non un mouvement de rouage inerte.

L'élément primordial du développement volontaire, sans lequel la sélection naturelle n'aurait pas où s'exercer, est donc l'appétition spontanée par laquelle, étant donné un plaisir, l'être réagit pour le retenir, étant donnée une douleur, l'être réagit pour l'écarter, sans avoir besoin ni de concevoir plusieurs partis possibles, ni d'opposer la *représentation* à la peine *présente* ou au plaisir *présent*. Je jouis et je veux jouir, je souffre et je ne veux pas souffrir. La volonté, ici, n'est pas encore tirée en divers sens, ni divisée d'avec soi ; sa marche est simple et rectiligne.

C'est pourquoi l'idée de la fin n'est pas nécessaire à la volonté primordiale. La finalité de l'entendement est un rapport conçu,

1. Chez les oursins, par exemple, dit Romanes, si l'on applique simultanément deux excitations équivalentes à deux points quelconques du corps, la direction selon laquelle s'opérera le retrait de l'animal sera la diagonale.

représenté, entre une fin et un moyen; mais, à l'origine, la volonté n'a pas besoin de l'entendement. Elle n'est accompagnée que du discernement spontané de l'état actuel. Quand un être vivant, sous l'influence de la douleur, fait des mouvements en tous sens et réagit énergiquement, il lui est inutile de *concevoir* la suppression future de la douleur; il n'a besoin que de *sentir* la douleur actuelle, obstacle à son bien-être également senti : la douleur entraîne le besoin de changement, donc de mouvement; ce besoin est la volonté de changer, et le mouvement du corps en tous sens est la manifestation de cette volonté. Il n'y a point encore là de fin proprement dite, sinon pour un spectateur du dehors, qui traduit le phénomène dans le langage de l'entendement. La fin que veut tout d'abord l'être vivant lui est immédiatement présente, ne fait qu'un avec lui, est l'être même; dès lors, comment serait-ce une « fin » au sens intellectuel du mot? Ce que nous possédons, ce que nous avons, ou pour mieux dire, ce que nous *sommes* n'est pas primitivement un but. Il ne devient tel que quand il y a quelque obstacle qui tend à le détruire, c'est-à-dire à nous détruire nous-mêmes et à changer le plaisir en douleur. C'est alors que nous réagissons contre le milieu hostile et que nous devenons nous-mêmes pour nous-mêmes une fin. Mais, à l'origine, il n'y a que la persévérance dans l'être et le bien-être, racine commune de toute causalité et de toute finalité. L'entendement, qui intervient ensuite pour ajuster les moyens à la fin, n'est lui-même qu'un moyen et, pour ainsi dire, un anneau de la chaîne; aussi n'a-t-on pas le droit de l'ériger en spontanéité primitive. Il ne peut même se développer que selon les lois du mécanisme, dont il enveloppe la conception idéale, sous la forme du souvenir et de la prévision. Il n'explique donc point pourquoi il y a action ou développement, plutôt que repos et indifférence. En un mot, l'objet conçu par l'entendement ne peut être pris par lui pour fin que s'il est conçu comme un bien, et il ne peut être conçu comme un bien que s'il est primitivement *discerné* comme *bon*, *senti* bon, c'est-à-dire s'il *plaît*, et si, à ce titre, il est immédiatement *voulu* d'une volonté spontanée, antérieure à toute réflexion de l'entendement. Par rapport à cette volonté primordiale, mécanisme et finalité intellectuelle sont deux relations ultérieures et dérivées, comme l'impulsion et l'attraction; et l'une implique l'autre, l'une n'est que l'autre prise à rebours. La série mécanique des effets est intellectuellement une série de moyens; la série des moyens est physiquement une série d'effets; mais le passage réel d'un terme à l'autre, le changement externe et interne présuppose un être qui veut maintenir ou accroître un certain bien déjà senti comme présent et pré-

sentement voulu. C'est donc à la notion d'une volonté inséparable de la sensibilité, quoique distincte, qu'aboutit nécessairement l'analyse psychologique. La volonté continue du bien-être, reliant les séries d'effets, les change en séries de moyens, leur prête ainsi une continuité interne, une unité de but, une unité de conscience. C'est cette coïncidence primitive de la causalité et de la finalité qui caractérise la volonté, identique à la vie même. De plus, comme nous venons de le voir, la volonté unilinéaire, c'est-à-dire sans plusieurs lignes possibles, précède nécessairement la volonté *bi-linéaire*, qui suppose conflit de désirs et détermination finale sous un désir dominant, avec l'idée du contraire. Il faut d'abord ne vouloir qu'une chose pour pouvoir ensuite en vouloir deux, en désirer deux et se décider entre elles. Le choix réfléchi présuppose un choix immédiat qui n'est pas pour cela contraint du dehors, mais spontané. La spontanéité primitive est une; la volonté raisonnable est un fractionnement apparent produit par la réflexion de l'intelligence, qui, elle, a l'idée de plusieurs lignes de conduite. Enfin il n'y a que cette idée des contraires qui puisse nous rendre relativement libres en nous montrant le *possible* à côté de l'*actuel*.

II

Diverses classes d'impulsions.

La volonté, considérée en elle-même et isolément, serait trop subjective pour admettre des classifications distinctes. Dans son fond, elle est d'une nature toujours identique à soi-même, sinon d'une intensité toujours égale, puisqu'elle est la tendance de l'être au plus grand bien-être, à la conservation et à l'expansion de la vie. Le vouloir fondamental exprime ce que l'être est en lui-même, son action propre; chaque sensation particulière exprime l'action du milieu sur lui; chaque impulsion particulière exprime sa réaction sur le milieu. Pour distinguer et classer ces diverses réactions, il faut évidemment se référer à ce qu'il y a d'objectif et de représentatif, c'est-à-dire aux *sensations*, *perceptions* et *idées*, ces faits de discernement ou d'intelligence.

Les impulsions purement sensitives constituent l'appétit proprement dit. Elles supposent une sensation produite par le contact d'un objet, une émotion de plaisir ou de peine plus ou moins rudimentaire, enfin une appétition ou aversion immédiate et qui est la réponse de la volonté. C'est là ce processus appétitif que nous considérons comme fondamental en psychologie.

Quand la fonction indivisiblement cérébrale et mentale, — sensation, émotion, appétition, — s'est accomplie un certain nombre de fois, la résistance diminue par l'adaptation et l'orientation nouvelles des molécules cérébrales; le courant nerveux acquiert alors une rapidité plus grande, séjourne moins longtemps au centre et passe tout de suite du segment récepteur de l'arc nerveux au segment restituteur. Le plaisir et la douleur, par cela même, sont ramenés à une intensité extrêmement faible; l'appétition, d'autre part, prend la forme instantanée et à peine consciente. L'attention n'est plus nécessaire. Il ne reste qu'une conscience spontanée et instantanée, qui passe comme un éclair et ne produit pas de changement appréciable dans la cœnesthésie. Nous avons donc, du côté mental, une représentation qui paraît immédiatement suivie de mouvement, sans intercalation d'un plaisir distinct ni d'un acte de volonté distinct: la représentation semble elle-même, indivisiblement, impulsion en tel sens déterminé, avec mouvement en ce sens. C'est le réflexe *psychique*. Un pas de plus et l'élément psychique disparaît, ou du moins devient indistinct, ou encore se déplace et passe à des centres autres que les centres cérébraux. On a alors le réflexe mécanique proprement dit. Il ne faut pas confondre le réflexe psychique, qui suppose une sensation et émotion plus ou moins conscientes, avec les réflexes purement mécaniques, où il n'y a plus aucune sensation appréciable. Les réflexes mécaniques paraissent s'accomplir dans l'être vivant en dehors de la conscience centrale. Il est probable, cependant, puisqu'ils sont des mouvements de l'organisme, qu'ils sont représentés d'une manière quelconque dans la cœnesthésie; mais cette représentation n'y est pas distincte : c'est seulement la résultante des mouvements organiques qui s'exprime dans la conscience, non les mouvements *composants*.

Aux impulsions provoquées par la sensation immédiate de l'objet succèdent celles que provoque la *perception*, avec tous les souvenirs associés qu'elle enveloppe. Si on voit une foule courir dans une direction, on est poussé à tourner la tête du même côté et à suivre les autres : c'est là une impulsion produite par une perception.

Ce genre d'impulsions est le principe de tous les instincts, qui en sont des complications et des combinaisons héréditaires. L'animal n'a qu'à percevoir un objet, par exemple sa proie, pour que l'instinct développe sa série d'effets. Selon nous, l'instinct est une combinaison de processus appétitifs et de réflexes mécaniques. A l'origine, la perception remplaçant la sensation provoquait le même appétit déterminé que la sensation même, en vertu de cette loi que le souvenir est une sensation renaissante inséparable d'impulsions renais-

santes. A la longue, les actes destinés à satisfaire l'appétit sont devenus plus complexes, et en même temps habituels. Il n'est donc plus resté de volontaire chez l'individu que le premier branle de l'appétit : tout le reste se déroule machinalement, en vertu des associations acquises et enregistrées dans les organes.

En même temps que l'origine appétitive des instincts, qui vient d'être mise en lumière, il faut reconnaître leur origine mécanique. La réaction psychique et la réaction mécanique ne faisaient qu'un dans les êtres à constitution très simple, puisque le processus primordial de l'appétit coïncide toujours avec le mouvement selon la ligne de moindre résistance. Dès que l'organisme s'est compliqué, il y a eu entre les cellules de nouvelles actions et réactions mécaniques, accompagnées de sensations et d'appétitions obscures dans chaque cellule. Les éléments de l'animal se sont donc arrangés dans la position la plus commode mécaniquement et psychiquement, comme des pierres qui, en se tassant, prendraient le meilleur équilibre, mais avec un sentiment quelconque de cet équilibre. Puis le sentiment même a disparu ou s'est déplacé. Enfin l'hérédité et les variations heureuses des germes ou embryons ont donné lieu aux instincts proprement dits, qui sont de véritables idées-forces innées, servies par un mécanisme de réflexes héréditaires. Mais ce mécanisme a toujours un ressort psychique. Aujourd'hui encore, l'animal n'agit par instinct que sous l'influence d'un *appétit* éveillé par la perception et qui donne le branle aux réflexes mécaniques : c'est la faim, la soif, le besoin sexuel, maternel, etc.

Les habitudes doivent être de moins en moins faciles à transmettre par hérédité à mesure qu'il s'agit d'organismes plus complexes, plus définis, plus fixes dans leurs conditions de genèse. Les effets d'inhibition deviennent alors de plus en plus nombreux : c'est pourquoi l'instinct est moins visible chez l'homme, tandis que les réflexes, au contraire, y atteignent l'organisation la plus compliquée. Au lieu d'agir sous l'influence de sensations et de perceptions, nous pouvons agir sous l'influence de jugements et de raisonnements, aboutissant à des idées. Ces idées sont alors les raisons conscientes de nos actes ou motifs. Les liaisons rationnelles par excellence sont celles de principe à conséquence, de cause à effet, de moyen à fin. La volonté raisonnable est celle qui, outre qu'elle conserve sciemment sa conséquence logique avec soi selon le principe d'*identité*, conçoit une série de *causes* et d'*effets* comme étant en même temps une série de *moyens* pour atteindre une certaine *fin*.

La causalité de l'être vivant devenant ainsi consciente de son unité avec la finalité même, c'est la volonté réfléchie.

III

Diverses théories de l'acte volontaire.

On peut diviser en deux grandes classes les théories sur la nature de l'acte volontaire. Les unes l'expliquent par l'action combinée de l'intelligence et des appétitions actuelles, lesquelles résultent elles-mêmes du rapport des circonstances extérieures à notre caractère. Les autres l'expliquent par un pouvoir spécial différent de l'intelligence et des appétitions, différent même du caractère, capable, en un mot, de changer la direction finale qui résulterait naturellement des trois facteurs suivants : 1° caractère ; 2° état et direction actuelle des inclinations ; 3° état et direction actuelle de l'intelligence.

La première théorie, à son tour, qui explique la volition par l'action de l'intelligence sur les inclinations, peut se subdiviser selon qu'on considère dans l'intelligence même : 1° l'action de l'image sensitive ; 2° l'action des idées et jugements. Examinons successivement les diverses théories de l'acte volontaire.

Pour qu'un acte soit *voulu*, d'une volition véritable, suffit-il, comme Spencer et Münsterberg le croient, que cet acte soit simplement *précédé* de l'image du mouvement à accomplir et du souvenir des sensations musculaires ou autres qui l'accompagnent? « La différence entre un mouvement volontaire et un mouvement involontaire de la jambe, dit Spencer, c'est que, tandis que le mouvement involontaire se produit sans conscience antécédente du mouvement à faire, le mouvement volontaire ne se produit qu'après qu'il a été représenté dans la conscience. »

Selon nous, cette première caractéristique est insuffisante ; si je suis sur un précipice, je puis me représenter d'avance ma chute, ce qui ne la rend pas volontaire. Il faut donc tout au moins que la représentation du mouvement dans la conscience soit la condition déterminante du mouvement même. Et ce second point n'est pas encore assez. La représentation qui entraîne ainsi un mouvement peut l'entraîner malgré le désir du *moi*. Chez l'hypnotisé, c'est précisément la représentation suggérée par l'hypnotiseur qui, à elle seule, suffit pour nécessiter le mouvement ; ni la représentation, ni le mouvement ne sont pour cela œuvre de volition vraiment *personnelle*. N'oublions pas que toute représentation d'un mouvement, si elle n'est refrénée, entraîne la complète exécution de ce mouvement, grâce aux lois de contagion et de propagation nerveuse. L'image

d'une chose redoutée et non voulue peut donc se réaliser malgré nous.

On se rapproche davantage du véritable domaine de l'acte volontaire quand on le fait consister, non plus dans la tendance d'une image à se réaliser elle-même, mais dans la détermination par des *jugements* et par des *idées* proprement dites. Ces jugements et idées portent sur les rapports des choses (similitude, différence, causalité, etc.), non plus sur leurs simples qualités sensitives, et il en résulte des actions d'ordre supérieur. Pourquoi un animal agit-il semblablement dans des cas semblables? C'est uniquement parce qu'ils sont semblables, sans qu'il en fasse la remarque. Dès lors, il n'y a pas volition proprement dite, mais simple impulsion. Nous, au contraire, nous agissons semblablement parce que les deux cas sont *jugés* semblables : ainsi, nous prenons de la quinine dans des accès de fièvre jugés similaires; c'est donc l'*idée* de la similitude et non le fait même de la similitude qui provoque l'acte. C'est là, comme nous l'avons fait voir ailleurs, un des exemples de l'idée-force. On a appliqué avec raison ce principe à l'hypnotisme. La somnambule, a-t-on remarqué, exécute un acte uniquement parce qu'elle en a l'image dans l'esprit : c'est pourquoi son acte est machinal et automatique; nous, nous exécutons le même acte parce que, outre l'image, nous jugeons l'acte utile ou nécessaire. Le sujet hypnotisé « copie automatiquement le mouvement de mon bras et moi je copie volontairement un dessin : c'est que le sujet fait l'acte uniquement parce qu'il pense à l'image de cet acte et sans juger qu'il fait un acte semblable au mien; moi, je copie en pensant à la ressemblance, et à cause d'elle [1]. » Le sujet prononce telles paroles parce qu'elles traversent son esprit, sans songer à autre chose; nous, nous parlons ainsi parce que nous jugeons que cela est vrai.

Mais cette analyse, selon nous, est encore insuffisante. La volition n'est pas la détermination par un jugement quelconque : elle est la détermination par un jugement qui prononce que la réalisation de telle *fin* dépend de *notre causalité* propre. Elle n'est pas simplement la tendance d'une idée quelconque à sa propre réalisation, c'est la *tendance de l'idée d'activité personnelle à sa propre réalisation*. La volonté ne conçoit telle fin comme pouvant être atteinte que par le moyen de sa détermination même. De là la conception d'une *dépendance* de la fin relativement à ce moyen primordial qui est notre idée même de la fin et notre désir de l'atteindre. Considérée par un autre côté, cette conception devient celle de l'*indépendance* du vou-

1. Pierre Janet, *l'Automatisme psychologique*, p. 474.

loir relativement à la fin et à ses moyens, puisque le premier de ces moyens est le vouloir même. Donc, en somme, il y a là un jugement de causalité, mais différent des autres, et un jugement de finalité, mais également original. Au point de vue de la série des causes et effets, ou des conditions, nous avons conscience d'être, par notre idée, par notre désir, par l'effort qui en résulte, la première condition d'une série aboutissant à réaliser tel effet; au point de vue de la série des moyens et des fins, nous avons conscience d'avoir en nous-mêmes une idée et un désir constituant la fin dernière de l'action. En effet, même lorsque cette action est désintéressée, nous avons *en nous* l'idée et le désir du bonheur d'autrui, et c'est, en définitive, pour satisfaire en nous cette idée et ce désir que nous cherchons le bonheur d'autrui. Nous nous voyons donc nous-mêmes condition première *relativement* à l'effet et *relativement* au moyen employé. Ainsi s'accomplit une sorte de cercle, tant au point de vue de la causalité qu'au point de vue de la finalité.

On peut, d'après ce qui précède, apprécier le vrai et le faux dans la classique opposition du désir et de la volition. Nous sentons le désir se produire en nous et s'imposer à nous; nous ne nous sentons pas le produire; au contraire, quand nous voulons, nous sentons que c'est nous-mêmes qui produisons la volition, que c'est nous qui la faisons arriver à l'existence [1]. — Sans doute, mais c'est que le désir naît, d'une part, de profondeurs étrangères à notre pensée et à notre conscience claire, d'autre part, d'idées objectives qui s'imposent à nous par les lois de l'association ; quand nous voulons, au contraire, c'est l'idée même de notre moi et de notre indépendance subjective qui devient le motif directeur de l'acte : la conscience du moi se voit donc produire elle-même la volition, au moins dans ce qu'elle a de raisonné et d'intelligent. Mais il n'en résulte pas que cette production soit, comme on le prétend, indéterminée et ambiguë. Il n'est pas étonnant que, dans la volition, l'idée se voie agissante, puisque la volition est en effet déterminée par l'idée même de notre moi se posant en face de tout le reste. De là l'attribution du vouloir au moi, tandis que nous attribuons le désir proprement dit à des causes qui ne sont plus le moi conscient et réfléchi. — Nous ne sentons pas naître le désir, ajoute-t-on, nous le sentons seulement grandir en nous, au point même qu'il obscurcit parfois l'intelligence et nous enlève tout pouvoir d'agir. — C'est que le désir proprement dit n'est pas l'action même de l'intelligence, qui le trouve déjà formé et

1. Voir Rabier, *Psychologie*, p. 524, 534, et Fonsegrive, *le Libre arbitre*, p. 340.

croissant sans elle; au contraire, la réaction de l'intelligence sur le désir a nécessairement conscience de soi et se voit elle-même à l'œuvre. Cette réaction n'en est pas moins un désir supérieur et intellectuel qui s'oppose aux désirs sensibles, et qui est d'autant plus déterminé qu'il est plus intelligent, car l'intelligence est la détermination même.

— « La force du désir, dit-on, est en raison inverse du sentiment que nous avons de notre intelligence et de notre action propre; au contraire, la force de la volition est en raison directe de ce même sentiment. » — Oui, parce que la force de la volition n'est autre chose que le sentiment même de notre intelligence et de la puissance d'action qui appartient à l'idée de notre moi indépendant. Il n'est donc pas étonnant que le désir sensitif, produit par tout ce qui n'est pas la réflexion même du moi, s'oppose au désir intellectuel, produit par cette réflexion du moi ressaisissant sa puissance intelligente en face des impulsions d'ordre inférieur. Désirer sous l'idée de sa propre liberté, avec la notion de deux partis que l'on compare, ce n'est plus être poussé comme *a tergo* : c'est s'entraîner soi-même à l'action, quoique selon les lois déterminées de l'intelligence.

— Le désir, dit-on enfin, n'a pas de bornes, il peut s'étendre même à l'impossible, tandis que la volition s'étend seulement au possible. — Mais c'est là une distinction d'objet, non de nature, qui revient à dire : tantôt nous désirons *avoir* telle ou telle chose (ce qui permet de tout désirer); tantôt nous désirons *faire* telle ou telle chose (ce qui réduit alors le désir à ce que nous considérons comme possible par notre action). La volition est le désir déterminant d'une action comme possible par nous et seulement par nous. On comprend de même qu'un désir excessif enlève à l'homme la conscience de sa propre personnalité par la fascination de l'objet. C'est qu'alors nous subissons une sorte de poussée venant de notre organisme, du cours spontané de nos idées, de nos émotions, de nos appétitions. La volition, au contraire, est le désir de faire triompher l'idée même que nous avons de notre puissance indépendante, de notre pouvoir personnel. Il n'est donc pas étonnant que la volition énergique produise une conscience énergique de la personnalité, puisque c'est l'idée de la personnalité qui agit alors, et que vouloir, c'est désirer le triomphe même de l'idée du moi intelligent sur les passions aveugles. De là l'action inverse du désir et de la volition. Un désir trop violent abolit la volition, une volition énergique maîtrise le désir; traduisez : le désir intelligent qui se développe sous l'idée du moi et de son indépendance s'oppose aux désirs plus ou moins aveugles nés de l'action du non-moi, des objets extérieurs, de l'organisme, etc.

Il ne faut donc, ni opposer complètement le désir et la volition, ni toujours les confondre. La volition n'est pas simplement, selon la définition de Herbart, « le désir arrivé à *prévoir* sa propre satisfaction future », car on peut désirer et prévoir que le désir sera satisfait sans vouloir cette satisfaction et sans y consentir. Il faut, pour qu'il y ait volition, que le désir d'un objet soit d'abord prévalent, puis qu'il devienne le désir prévalent de faire ce qui est nécessaire pour atteindre l'objet. Il y a ainsi, dans la volition, non seulement désir dominant de la fin, mais désir dominant des moyens. On peut même dire que c'est l'extension du désir de la fin aux moyens qui caractérise surtout la volition. Il en résulte que le désir de la fin aboutit au désir des moyens, qui le remplace en partie, et que la volonté est ainsi partagée. De plus et surtout, la volition se place elle-même au premier rang parmi ces moyens. On pourrait donc, en résumé, définir la volition : le désir déterminant d'une fin et de ses moyens, conçus comme dépendants d'un premier moyen qui est ce désir même et d'une dernière fin qui est la satisfaction de ce désir. D'après cela il n'y a volition proprement dite que dans les circonstances suivantes : 1° quand le désir est dominant et, par cela même, décisif; 2° quand il porte à la fois sur la fin et les moyens; 3° quand il se conçoit et se désire lui-même comme premier moyen et dernière fin; 4° quand il a, pour toutes ces raisons, conscience de son indépendance par rapport aux objets dont la réalisation dépend de lui-même, et qu'il se développe ainsi sous l'idée du *moi* comme relativement libre, ou même, par illusion d'optique, absolument libre. Vouloir, en un mot, c'est désirer avec une intensité et une clarté de réflexion dominantes une fin et ses moyens sous l'idée de liberté. La volonté implique la conscience de la causalité appartenant à notre idée en tant que condition d'existence pour quelque objet.

Il ne sert à rien de répondre que ce n'est pas notre idée comme telle ni notre désir comme tel qui détermine l'objet, mais bien le mouvement cérébral corrélatif de l'idée et du désir. Puisque l'idée et le désir existent et se voient exister, c'est qu'ils font partie, tels qu'ils sont, de l'ensemble concret des conditions de la réalité présente et des conditions de la réalisation du futur. En tout cas, la conscience qui voit l'idée de l'objet désiré amener, par la tendance qu'elle enveloppe, l'existence de l'objet même, ne se demande point si cette idée se résout ou ne se résout pas en mouvements : il y a là une question métaphysique en dehors de la psychologie, et que la conscience pratique ne se pose pas. Quel que soit le mode de force ou d'efficacité des idées, qu'elles agissent par les seuls mouvements physiques ou aussi par les désirs psychiques dont ces mouvements sont insé-

parables, toujours est-il que le cerveau qui conçoit l'idée d'une chose arrive à faire exister cette chose même et qu'il a conscience de son rôle décisif dans la série des conditions. Il est donc inévitable, tant qu'il se considère par rapport à ce qu'il conditionne, qu'il s'attribue une activité causale, laquelle, étant consciente de soi et ne s'exerçant que par cette conscience même, mérite de s'appeler, au sens le plus complet du mot, volonté.

IV

Les moments de la volition.

La volition, nous l'avons vu, renferme nécessairement la pensée, puisqu'elle implique la conception d'un enchaînement de causes et d'effets, de moyens et de fins, ayant le moi comme cause principale et fin principale. Si on considère surtout la part de la pensée dans la volition, on peut distinguer trois moments : réflexion, délibération, jugement de choix. Le premier moment, celui de la réflexion, peut être extrêmement court, si bien que la décision volontaire semble alors spontanée; il est cependant de l'essence de la volition proprement dite d'être consciente d'elle-même, de sa fin et de ses moyens, et d'avoir pour condition préalable une intervention de l'intelligence, si rapide soit-elle. La décision dite spontanée est une décision instantanément réfléchie.

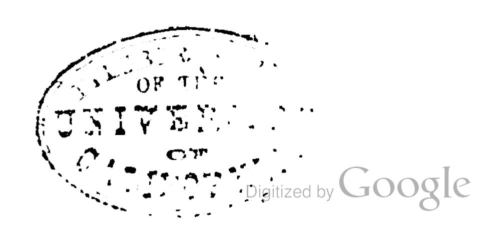
Il en est de même pour la délibération, qui constitue le second moment de la détermination volontaire. Délibérer, c'est concevoir une alternative et juger la valeur des termes. Cette conception et ce jugement comparatif peuvent être immédiats, presque implicites; la volition, pour être alors soudaine, n'en est pas moins raisonnée et délibérée. Lorsque nous ne concevons pas même l'acte contraire comme possible en soi et pour un autre que nous, sinon pour nous, lorsqu'il n'y a pas même de comparaison intuitive ou implicite, c'est alors une sorte de détermination réflexe plutôt qu'une détermination réfléchie et volontaire, en « connaissance de cause ».

La délibération peut être réduite au minimum pour deux raisons opposées : l'une, parce que tel mobile est trop fort pour laisser à la volonté la possession de soi; l'autre, parce que la volonté se possédant elle-même est trop énergique et trop portée dans une direction pour accorder une attention quelconque au parti contraire. L'homme fou de colère frappe sans hésiter; l'homme généreux accomplit une belle action sans hésiter. Dans l'un des cas, la force qui entraîne est en grande partie étrangère au moi intelligent; dans l'autre, elle est le moi lui-même avec sa puissance acquise sur soi.

Il n'est pas vrai, comme le soutiennent certains fatalistes, que le motif qui l'emporte à la fin ait été, dès le commencement de la délibération, le plus fort, d'une force encore cachée; qu'il ait gouverné la délibération et l'action finale comme le ressort invisible d'une montre gouverne le mouvement visible de l'aiguille. Le motif qui prévaut doit sa victoire non seulement à sa force initiale comparée à la force initiale des autres motifs, mais encore à la force acquise pendant la délibération et par la délibération même, conséquemment à la conscience qu'il a eue de soi et de ses rapports avec les autres motifs. De plus, ces rapports ne sont pas seulement des rapports de quantité, mais encore de qualité. Enfin, cette qualité n'est pas purement sensitive et hédonique, mais encore intellectuelle, esthétique, morale et sociale. La conscience réfléchie de tous ces rapports modifie l'intensité et la qualité primitive des motifs; elle n'est pas une vaine lumière sans effet : l'action finale est, en partie, la résultante de ce processus qui constitue la délibération, et il est des cas où c'est cet examen réfléchi des motifs qui joue le plus grand rôle, le rôle décisif. Les idées ne sont donc pas inertes et inutiles; elles sont des facteurs essentielles de la décision finale.

La *décision*, troisième et dernier moment de l'acte volontaire, est un jugement accompagné d'émotion et d'appétition qui acquiert assez d'intensité et de durée pour occuper la conscience d'une manière presque exclusive, conséquemment pour entraîner à sa suite les mouvements corrélatifs. *Je veux marcher* signifie : je me représente le mouvement de translation avec mon pouvoir de le produire; je juge ce mouvement utile comme moyen de telle fin; je le désire avec une *force* et une *durée* assez exclusives des appétitions et représentations contraires pour que le mouvement commencé dans mon cerveau se propage à mes jambes.

Le point important est de savoir de quelle manière le jugement détermine ainsi le désir et, par le désir, l'action. On a supposé là un mode de détermination tout à fait particulier, consistant à être mû par des idées pures sans images et par des rapports tout abstraits. A coup sûr, la détermination par le jugement n'est pas automatique, en ce sens qu'elle n'est plus aveugle, mais elle n'en constitue pas moins un déterminisme à la fois intellectuel, sensitif et appétitif. Les jugements qui déterminent la volonté ne sont jamais entièrement abstraits, car ils sont toujours relatifs à quelque *action*, que nous affirmons être *agréable* ou *pénible*, *utile* ou *nuisible*, *bonne* ou *mauvaise*; tout jugement pratique est la *représentation* anticipée d'un acte et de son rapport avec notre sensibilité, avec notre intelligence, avec notre volonté. Or, la représentation d'un acte, par exemple d'un



serment à prêter, est toujours une *image*, accompagnée de quelque émotion. Quant aux *rapports* impliqués dans le jugement, s'ils n'enveloppent pas toujours des images objectives comme les autres, ils enveloppent du moins la représentation de certains modes subjectifs de sentir et de réagir, de certaines attitudes passives ou actives. Le rapport de *différence*, par exemple, si abstrait semble-t-il, se révèle par un sentiment de choc interne, de résistance que nous éprouvons en passant d'une représentation à l'autre. Celui de *ressemblance* enveloppe un sentiment de continuité, de facilité, de non-résistance. Il y a donc dans tout jugement un élément sensitif. En même temps il y a un élément actif et moteur. Affirmer, c'est commencer à agir sous une idée, par exemple celle d'un serpent qui va nous mordre, à laquelle se joint une seconde idée, celle d'existence réelle indépendamment de nous : le serpent est bien là au dehors. Il en résulte que tout jugement est accompagné de mouvements, les uns dans le sens de l'objet, les autres à l'opposé : juger que l'orange est savoureuse, c'est esquisser par la pensée les mouvements nécessaires pour savourer l'orange et c'est se souvenir de la sensation agréable qui en résulte : c'est commencer à disposer ses organes dans un sens favorable à l'objet. Juger que l'aloès est amer, c'est ébaucher intérieurement les mouvements d'aversion et de dégoût. En y regardant de près, on trouverait des commencements de propension et d'aversion sous tous les jugements. Dans les propositions abstraites et, en apparence, indifférentes, il existe toujours au moins une propension de nature intellectuelle, ou une aversion également intellectuelle, résultant de ce que ces propositions sont en harmonie ou en désaccord avec la direction générale de notre intelligence, avec toutes nos habitudes intellectuelles. Si, au lieu de convenir que deux et deux font quatre, vous prétendez qu'ils font cinq, j'éprouve une sorte de choc et de contrariété intellectuelle, comme si, au moment où mes jambes avancent dans une direction, vous me tiriez brusquement en arrière. Une absurdité excite l'aversion intellectuelle, par la perturbation qu'elle apporte aux idées et aux mouvements cérébraux dirigés dans leur sens normal. De là vient qu'on donne ou refuse son assentiment à une proposition. Juger, c'est donc en définitive commencer à vouloir et à exécuter des mouvements *comme si* telles représentations et tels rapports de représentations étaient en accord ou en désaccord avec le monde où nous agissons. Il y a ainsi un côté pratique jusque dans les plus idéales spéculations, en ce sens que nous les acceptons ou ne les acceptons pas dans le monde par nous conçu. La loi qui lie indissolublement à la sensation le mouvement persiste jusque dans nos méditations les plus philosophiques ; seu-

lement le drame devient intérieur et cérébral : au lieu de mouvoir nos jambes, nous accomplissons des promenades à travers les idées, nous nous attachons aux unes et nous détournons des autres.

S'il en est ainsi, tout jugement qui lie des représentations et, simultanément, des impulsions se réalise : 1° par les mêmes moyens que les représentations et impulsions; 2° conformément à la manière dont sont unies et les représentations et les impulsions corrélatives, dans leur rapport avec l'ensemble de toutes nos autres impulsions. L'enfant qui refuse de prendre une seconde fois la rose dont il a été piqué agit d'abord, — selon la loi que nous avons posée plus haut, — par la simple similitude *de fait* qui existe entre les deux sensations, similitude qui produit un courant nerveux dans le même sens. Puis, prenant mieux conscience de ce qui se passe en lui, il agit sous l'*idée* de cette similitude, en jugeant que la même épine produit la même piqûre. Enfin, lorsqu'il sait parler, il substitue la parole intérieure à l'action en disant : l'épine fait mal. Cette proposition signifie : j'ai la représentation d'une multiplicité indéfinie d'épines et la représentation de leur similitude, grâce à la similitude des sensations qu'elles causent; en même temps j'esquisse en pensée et en parole le mouvement de réaction à l'opposé de l'objet, sous le souvenir de la sensation pénible associée à l'image de l'épine. Ce jugement en apparence tout contemplatif est donc encore le résidu et le début interne des mouvements de réaction causés primitivement par la sensation même de la piqûre. C'est un geste intérieur. Dire : deux et deux font quatre, c'est encore, en abrégé et par parole, prendre deux objets, puis deux, et les réunir en une même représentation qui résume et synthétise les mouvements successifs de la main ou de l'œil. D'où l'on peut conclure, en premier lieu, que, s'il est question de choses *pratiques* et non pas seulement théoriques, nous avons des *représentations* et *réactions* liées par un déterminisme analogue à celui qui liait les sensations primitives et les réactions primitives, avec une différence de complexité; et en second lieu que, s'il est question de jugements théoriques, la réaction existe encore, mais sous la forme de cette parole intérieure qui est une esquisse de mouvements et d'actes.

De ce que tout jugement enveloppe ainsi du vouloir et de l'agir, a-t-on le droit de conclure qu'il soit, au moins en partie, l'œuvre du libre arbitre? Cette conclusion, chère à M. Renouvier, dépasse les prémisses, car il reste toujours à savoir si notre vouloir même, qui contribue à nos jugements, est libre, ou s'il résulte de l'ensemble de nos inclinations actuelles et de notre caractère. Prétendre que nous

jugeons librement parce que nous ne sommes pas passifs dans nos jugements, c'est supposer que l'activité entraîne l'indétermination, ce qui constitue une pétition de principe.

— Mais comment pouvez-vous entendre, demande M. Renouvier, que le jugement détermine la volonté, puisque la volonté intervient dans la formation du jugement même et contribue ainsi à rendre tel ou tel motif plus ou moins fort? — Si vous désignez, répondrons-nous, par volonté la réaction de notre moi, lequel est conscient du pouvoir même qu'il a de réagir par ses idées sur ses passions, il est vrai alors de dire que la volonté intervient dans la formation des motifs, mais elle intervient selon des lois, qui sont les lois mêmes de la pensée et du désir. Il y a action et réaction mutuelle des idées ou des appétitions, c'est-à-dire, au fond des effets accumulés dans la conscience par les objets extérieurs (facteurs objectifs), et des impulsions provenant de nous-mêmes (facteurs subjectifs). La série de jugements appelée délibération est un processus où tous ces facteurs interviennent constamment; c'est la volonté *en devenir*, mais se développant toujours d'une manière déterminée. La continuelle réaction des facteurs personnels dans le jugement et dans la délibération ne suppose donc en rien l'indéterminisme.

Après avoir répondu à ceux qui dotent le jugement d'une efficacité spécifique et même supérieure à tout déterminisme, nous devons répondre à ceux qui, par un excès contraire, lui refusent toute efficacité. La volition se résume et se traduit à elle-même par le jugement final : *je veux*. On a raison de soutenir que ce jugement, comme tel, n'a pas d'efficacité sur la volition même, qu'il « constate la direction prise par la volonté, et ne la détermine pas ». Mais, d'abord, il n'en résulte point que ce jugement demeure inutile. Vouloir avec conscience et en se disant à soi-même : « je veux tel ou tel acte », c'est avoir une idée qui, par association, peut en éveiller une multitude d'autres. Agir avec les yeux de l'intelligence ouverts, c'est être au centre d'une multitude de relations intellectuelles qui disparaîtraient si on agissait les yeux fermés. De plus, la conscience de la volition présente, en la fixant dans la mémoire, lui assure une influence sur les volitions à venir.

Enfin, si le jugement : *je veux* est une formule et non un facteur de la résolution actuelle, il n'en résulte point que les jugements en général et les idées ne soient pas des facteurs de la résolution future. Par exemple, le jugement : *je puis vouloir* a une bien autre efficace que le jugement : *je veux*. En disant : je puis vouloir, j'ai présente à l'esprit l'idée de mon *moi* comme pouvant intervenir dans le problème intérieur, comme pouvant, par exemple, maîtriser un mouve-

ment de haine. « Je puis vouloir ne pas haïr celui qui m'a fait du mal. » Voilà un jugement qui, dès qu'il se produit, a un effet sur ma haine : il la modère du coup, en retient et en retarde les conséquences; il peut même les empêcher, grâce aux idées raisonnables auxquelles il ouvre la porte. « Je puis vouloir cette chose ou son contraire », ce jugement est l'affranchissement qui commence par rapport aux impulsions passionnelles et aveugles; il transporte la volonté sur un sommet d'où elle a deux versants en vue. La force initiale des motifs et mobiles est donc à la fin modifiée par l'idée du pouvoir même de la volonté.

V

Le résultat général de notre étude, c'est qu'aucun motif ou mobile ne contient l'explication *adéquate* de la volition subséquente; l'ensemble même des motifs et mobiles, tels qu'ils apparaissent à la conscience réfléchie, ne contient pas encore cette explication complète de nos volitions. A l'ensemble des motifs et mobiles conscients il faut ajouter les impulsions subconscientes, l'état actuel de la cœnesthésie, les dispositions cérébrales et nerveuses qui ouvrent à la volonté telle voie plutôt que telle autre, qui tantôt lui opposent une résistance sourde, tantôt lui apportent un secours. Enfin et surtout il faut considérer le caractère. Nos actes sont le produit non d'une détermination partielle, mais d'une détermination totale. C'est moi tout entier qui conditionne mon acte. Quand donc je dis : « j'ai agi par tel motif », je désigne la partie la plus saillante et la plus consciente de la causation, mais il ne faut pas croire qu'un motif détaché, à lui seul, conditionne l'acte. Au reste, il n'y a pas de motif détaché, et toute raison d'agir, dans les circonstances graves, intéresse la personnalité entière, qui tout entière détermine l'action. En outre, comme on en a fait souvent la remarque, les explications de nos actes que nous donnons après coup ne sont jamais complètes ni de tout point exactes. Ce sont des formules imparfaites, souvent mensongères, car nous avons l'art de nous mentir à nous-mêmes. Nous sommes des raisonneurs à outrance et nous avons l'habitude de « maximiser » tous nos actes : c'est-à-dire que nous découvrons toujours quelque maxime générale dont nous présentons notre acte comme conséquence. Même nos fautes, nous les élevons à la dignité de théorie, plutôt que de les expliquer par l'impulsion égoïste de nos passions. Non seulement, avant d'agir, nous trouvons de bonnes ou mauvaises raisons pour faire ce qui nous plaît, mais, alors même que nous avons agi sans connaître les vraies causes de nos actes,

nous imaginons encore toute espèce de raisons. Grâce à notre faculté spontanée de motivation, toutes nos impulsions tendent à s'intellectualiser, à se formuler elles-mêmes en jugements, comme la chaleur qui finit par se projeter en lumière. Un être intelligent est habitué à ne rien faire sans raison; il y va de sa dignité d'être raisonnable; il cherche donc instinctivement des raisons à ses actes et il en trouve toujours. Tout acte est associé dans notre esprit à une foule de motifs qui sont comme les principes dont il est la conséquence; or, la conséquence suggère nécessairement le souvenir de ses principes habituels. Quand ces principes surgissent dans la pensée, nous les reconnaissons, ils nous sont familiers; par une illusion facile, nous croyons que ces principes ont dû plus ou moins obscurément inspirer l'acte, alors même qu'en réalité la suggestion serait venue du dehors. Souvent une idée traverse la tête sans apporter ses raisons avec elle. Surpris, on les recherche; parfois on tombe juste, quand les dites raisons sont suffisamment conscientes pour qu'on les puisse retrouver; sinon, de bonne foi, on les invente. Au milieu de mon travail, tout à coup je me dis : — Si j'allais faire un tour de jardin? Ce désir subit me surprend, car je ne suis point habitué à m'interrompre. C'est peut-être qu'il fait chaud aujourd'hui, ou que je ne suis pas encore sorti, ou que j'ai vu hier des roses en bouton et que j'ai le désir de les voir épanouies; que sais-je? Dans la collection je prends la raison la plus vraisemblable, et, si l'on est surpris de me rencontrer, je réponds avec la plus grande sincérité : « On étouffait dans la maison; j'ai voulu voir mes roses ». Encore bien moins l'hypnotisée sait-elle d'où lui vient l'idée d'aller trouver son docteur tel jour, à telle heure précise; cependant, en vertu d'une suggestion à longue échéance, elle y va et elle découvre à cette démarche les raisons les plus plausibles : — Il y a longtemps que je ne vous avais vu; j'ai voulu vous demander de vos nouvelles, vous donner des miennes, vous consulter. La suggestion hypnotique ne peut exciter à un acte sans susciter la tendance à expliquer cet acte par des raisons; l'initiative du sujet trouve ensuite telles raisons déterminées. Il croit alors avoir agi spontanément, en vertu de ces raisons mêmes. Au reste, qu'est-ce que la spontanéité? Quand elle n'est pas simplement le déterminisme intellectuel, elle est ou un déterminisme passionnel, ou un déterminisme physiologique. Nous donnons le nom de spontaneité à ce que nous sentons surgir des profondeurs de notre organisme pour arriver ensuite à une conscience plus ou moins claire de soi. Et nous appelons la spontanéité liberté quand elle est un développement de raisons conscientes dirigé par l'idée même de notre liberté.

La volition, en définitive, est la synthèse de tous les éléments psychiques et physiques, conscients, subconscients et inconscients : qui donc pourrait en faire une complète analyse, une de ces analyses que les Anglais appellent « exhaustives »? D'une part, la matière étant sans doute divisée à l'infini, notre organisme doit envelopper une infinité d'éléments. D'autre part, la conscience enveloppe une infinité de petites perceptions et impulsions dont elle est la fusion originale. Quel calcul infinitésimal pourra mettre en équation tous ces éléments? Si on y parvenait et qu'on trouvât un reste absolument inexplicable, alors et alors seulement on pourrait imaginer un libre arbitre, qui ne serait d'ailleurs qu'un mot de plus pour couvrir notre ignorance : libre arbitre $= x$.

La volition, disons-nous, est une synthèse. Comment s'en représenter la nature. Faut-il prendre modèle sur la composition mécanique des forces? Au point de vue physiologique, on peut accorder que la lutte des motifs et la résolution ne sont autre chose qu'une lutte de mouvements intérieurs dans le cerveau, aboutissant à un mouvement de translation visible. Ainsi l'arc est tendu par la main et la flèche paraît immobile; puis, lorsque disparaît la force qui s'oppose à la détente de l'arc, la tension emmagasinée dans l'arc fait partir la flèche. Quelque contraste qu'il y ait pour les yeux entre le départ soudain et l'immobilité apparente de l'instant précédent, l'un n'est cependant que la continuation de l'autre. Il vient un moment où telle force l'emporte, c'est-à-dire où tels mouvements antérieurs invisibles aboutissent à telle résultante visible. « Mais n'arrive-t-il pas, dit-on, que la volonté rende *pratiquement*, prépondérant un motif qui, *théoriquement*, n'était pas la résultante des forces qui sollicitaient l'âme [1]. » Dans ce cas, le calcul *théorique* était incomplet : il portait seulement sur la valeur intrinsèque des forces sollicitant le cerveau, et ne tenait pas compte de la réaction des forces inhérentes au cerveau même : c'est la résultante de ces deux facteurs qui seule est pratique, et en même temps seule exacte *théoriquement*. Il y aurait équation parfaite entre la théorie et la pratique, si on calculait toutes les forces, même dans les cas où, selon MM. William James et Delbœuf, la volonté semble suivre la ligne de la plus grande résistance », par exemple de la plus grande douleur : la bombe de canon qui s'enfonce dans une muraillle au lieu de se détourner suit aussi une ligne résistante, mais c'est que la puissance emmagasinée dans la bombe lui impose cette ligne. C'est encore là, tout considéré, la ligne de la *moindre* résistance, puisqu'il faudrait,

1. M. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 140.

pour vaincre la force de projection imprimée par la poudre, une force de résistance plus grande que n'en oppose la muraille. Il en est de même chez le martyr qui va au supplice; la ligne qui paraît de la plus grande résistance, si on la considère en elle-même, — c'est-à-dire la ligne aboutissant à la mort, — est toujours la ligne de la moindre résistance si on la considère par rapport au cerveau du martyr, à ses idées et à ses mobiles, soit visibles, soit invisibles, à son tempérament et à son caractère.

Toutefois, ne l'oublions pas, la notion mécanique des forces et de leur composition, avec le parallélogramme où elle s'exprime, est toute symbolique, malgré son utilité pratique et la part de vérité qu'elle renferme. On y suppose, en effet, des forces *indépendantes*, dont chacune agit *comme si les autres n'existaient pas*. Dans la balance, par exemple, nous avons des plateaux inertes, avec des poids inertes différents des plateaux, qu'on enlève ou remet *ad libitum*. Chacun des poids que nous ajoutons ne modifie en rien les autres et n'en change point la qualité : c'est simplement une quantité de plus à introduire dans le total. Or, si on entend par motifs toutes les dispositions à agir, quelles qu'elles soient et d'où qu'elles tirent leur origine, rien n'est plus absurde que de séparer ainsi la volonté des motifs, comme s'ils étaient « hors d'elle », disait Leibnitz, semblables aux poids séparés de la balance. Ce qui ressemble de loin aux poids, ce sont les influences extérieures et adventives, sensations, paroles, conseils, ordres, suggestions de toutes sortes, qui encore n'agissent qu'en se combinant avec nos dispositions propres; mais il y a des motifs internes, les plus décisifs en définitive, les seuls vrais motifs d'une détermination volontaire en tant que telle. Il est donc clair que toute comparaison avec la balance est un schème grossier de la volonté. Les comparaisons tirées de la chimie sont supérieures : si vous combinez l'oxygène et l'hydrogène pour former de l'eau, vous ne reconnaissez plus dans le résultat ni l'oxygène ni l'hydrogène; toutes les propriétés ont changé, au moins en apparence [1]. L'affinité chimique fournit donc une comparaison supérieure à celle de la balance : elle permet de mettre en relief le caractère individuel de la réaction sous tel motif ou mobile. Jetez de l'iodure de potassium dans une solution saturnienne, vous aurez un précipité jaune; jetez-le dans une solution mercurielle, vous aurez un précipité rouge. Malgré cela, l'affinité chimique est encore un emblème grossier. Les meilleures comparaisons seraient celles qu'on

1. En réalité, c'est toujours un ensemble de phénomènes mécaniques auxquels répondent en nous des sensations différentes.



tirerait des phénomènes vitaux, de l'assimilation et de la désassimilation, par exemple; mais les phénomènes de la vie sont, eux aussi, un mécanisme d'une extraordinaire complexité, qui recouvre un fond psychique et ne l'éclaire pour nous qu'imparfaitement.

Les phénomènes de conscience étant au sommet de l'échelle dans l'évolution, tout ce qui les précède les annonce, les conditionne, mais ne leur enlève pas leur suprême originalité. Ce qu'on peut dire, c'est que, comme la vie a son déterminisme, si compliqué qu'il soit, de même la volonté a le sien, plus compliqué encore. Il n'est donc pas étonnant que, dans une volition, on ne reconnaisse pas toujours complètement ni les motifs et mobiles, ni même le caractère de l'individu, car il y a là une synthèse mentale bien plus délicate que les synthèses chimiques ou vitales. On a dit avec raison que la vie psychique est caractérisée par la continuité de ses états successifs, qui ne sont point extérieurs l'un à l'autre de la même manière que les parties séparées de l'espace; mais ce qui résulte de cette continuité, c'est précisément le déterminisme. Un « progrès » n'est pas « une chose » assurément, et n'en a pas l'immobilité; mais un progrès est une évolution et une évolution n'exclut en rien, elle appelle au contraire une détermination par des raisons.

Concluons que, si la notion de mécanisme est inadéquate à l'objet de la psychologie, il n'en est pas de même pour la notion de déterminisme. Il faut seulement concevoir un déterminisme beaucoup plus complexe et, en même temps, plus flexible que celui auquel s'en sont tenus les philosophes, principalement l'école de l'association, qui divise l'esprit en idées ou états séparés, pour les combiner ensuite comme les pierres d'une mosaïque. Il faut en outre tenir compte de la réaction exercée sur le déterminisme par la notion de la liberté sous ses diverses formes et chercher ainsi dans le déterminisme bien compris, non au dehors, la seule liberté possible et désirable.

ALFRED FOUILLÉE.

(*A suivre.*)

LA BEAUTÉ ORGANIQUE

ÉTUDE D'ANALYSE ESTHÉTIQUE

Une doctrine presque généralement admise enseigne que toute beauté est expressive. Elle se trouve sous la plume d'auteurs qui appartiennent d'ailleurs à des écoles fort diverses. Les uns, à la vérité, ne la formulent directement que dans le domaine de la beauté artistique. « Le peintre, dit Rodolphe Töpffer, pour imiter, transforme. Et il transforme au lieu d'imiter directement, parce qu'il cherche non pas l'imitation, mais l'expression de son sentiment poétique. » « L'art de peindre, dit Fromentin, n'est que l'art d'exprimer l'invisible par le visible. » « L'art, dit Eugène Véron, n'est autre chose que l'expression émue de la personnalité humaine. » D'autres vont jusqu'au bout de cette thèse, spiritualiste en apparence plus qu'en réalité, et l'étendent au domaine de la beauté naturelle. Amiel a écrit qu'un « paysage quelconque est un état de l'âme ». Et Jouffroy, le plus grand des théoriciens de l'expression, a énoncé la doctrine d'une manière universelle par des formules comme celles-ci qu'il répète volontiers : « Tout a du sens, tout exprime ». « Tous les objets et les phénomènes naturels ont un sens, ils expriment. » « Le caillou qui roule sous nos pieds signifie quelque chose. »

Ce qu'ont voulu dire ces auteurs est peut-être vrai; mais il faudrait être singulièrement complaisant en matière de terminologie pour accorder qu'ils l'ont dit en termes satisfaisants. Si la science ne peut progresser qu'au moyen d'une langue bien faite, l'esthétique doit refaire la sienne. Dépouiller un mot de toute signification précise pour le faire servir à des usages quelconques, comme on en a usé à l'égard des mots : exprimer, expression, expressif, c'est nuire à la science et compromettre son avenir. L'esthétique aurait grand besoin d'être clarifiée par une nouvelle terminologie et de nouvelles classifications. Un homme qui, avant de passer aux sciences politiques, traitait avec beaucoup de finesse et d'autorité les problèmes esthétiques, M. Émile Boutmy, a donné sur ce point d'excellentes indications dans un discours prononcé en 1868 à l'École d'architecture. On en retrouvera l'influence dans cette étude.

L'homme a deux sortes de représentations. D'une part, il se représente des objets et des phénomènes matériels; d'autre part, il se représente des états et des événements psychiques ou spirituels. Ces deux sortes de représentations ont un rôle esthétique.

Contre la doctrine de l'expression universelle, il faut d'abord maintenir la réalité de la beauté purement sensible ou matérielle. Les théoriciens de cette école auraient sans doute raison, s'ils se bornaient à soutenir que les impressions sensibles sont presque toujours accompagnées d'impressions morales qui les corroborent. En vertu de l'association des idées, les objets et phénomènes matériels nous font penser à des qualités et à des événements moraux. Sans les exprimer, ils les rappellent. Fechner et Sully Prudhomme ont fait à ce sujet de fort intéressantes études. Mais les théoriciens de l'expression ont tort, s'ils nient que des ensembles matériels puissent être beaux par eux-mêmes, c'est-à-dire par leurs éléments et par l'ordre de succession ou de juxtaposition de ces éléments. Quand même une arabesque, une draperie, une harmonie ou une mélodie ne ferait penser à rien d'autre qu'elle-même, quand elle n'aurait point de sens, elle pourrait cependant être belle. La beauté sensible est la première condition de la valeur esthétique d'une œuvre. Et son domaine est immense, puisqu'elle-même comprend des évocations et des associations d'idées. Elle ne réside pas seulement dans les objets ou phénomènes qui sont perçus directement par la vue ou par l'ouïe; elle réside aussi dans tous les objets ou phénomènes de même ordre que l'œuvre perçue fait imaginer. Ainsi que Soret le fait remarquer, la beauté d'une draperie qui tombe en plis épais n'est pas toute dans la juxtaposition des parties discontinues que l'œil perçoit; elle est aussi dans les replis profonds où l'étoffe se continue et que l'imagination se représente derrière ce qui apparaît au regard. Le charme d'une rose réelle ou peinte n'est pas tout entier dans la forme, la disposition et la couleur de ses pétales, il est aussi dans son parfum dont l'idée s'ajoute à la perception même de la rose peinte. L'attrait des joues d'un enfant réel ou même de son portrait n'est pas tout entier dans des lignes et des couleurs qui plaisent au regard, il est aussi dans la représentation du velouté et de la mollesse qu'y rencontrerait la main en les caressant.

Tout cela, c'est de la beauté sensible. Notre seconde espèce de représentations, ce sont des actes et des états psychiques ou spirituels. Nous imaginons chez d'autres êtres plus ou moins semblables à nous des sentiments, des pensées, des déploiements d'énergie volontaire, et cela aussi a un rôle esthétique essentiel. On parle d'une belle pensée, d'un beau sentiment, comme on parle d'un beau

son ou d'une belle couleur. Le mot sublime convient à une résolution héroïque de la volonté au moins autant qu'au spectacle de l'Océan en furie. Il y a une beauté des âmes aussi certainement qu'il y a une beauté des corps. Il ne s'agit plus ici de perception directe, il s'agit uniquement d'imagination. Nous ne pouvons pas contempler par les sens l'âme des autres et leur vie spirituelle. Notre âme seule nous est connue directement par ce procédé qu'on appelait autrefois le sens interne et qu'aujourd'hui on appelle ordinairement la conscience. La conscience est personnelle. Quant aux âmes des autres et à leur vie, nous ne pouvons que la conclure et l'imaginer à l'occasion de certains faits matériels et corporels avec lesquels elle nous paraît être en relation.

Parmi ces faits, un groupe très important ce sont les phénomènes expressifs. Mais il y en a d'autres et, même réduite à ce second ordre de représentations, la doctrine de l'expression est encore insuffisante. J'appelle phénomènes expressifs, conformément au sens usuel des mots, certains traits et certains mouvements des corps animaux ou humains qui sont des effets de la vie spirituelle et qui la font apparaître au dehors, qui la trahissent, la transmettent soit involontairement, soit volontairement. Un éclair de colère dans les yeux, un cri d'effroi, un haussement d'épaules en présence de l'absurde, un sourire bienveillant, sont des phénomènes expressifs. Il y a eu dans l'âme des sentiments, des idées dont résulte ensuite une modification du corps qui manifeste au dehors ce qui s'était d'abord produit au dedans. Les paroles par lesquelles un homme communique à d'autres ce qui se passe dans son âme, sont de même des signes expressifs. « Je souffre, j'aime, je veux », sont des paroles expressives dont l'effet peut être augmenté par l'intonation, l'accent, le jeu de la physionomie, l'attitude, le geste; autant d'espèces de signes expressifs. Eh bien! les faits de ce genre ne sont point les seuls par lesquels est évoquée en nous l'idée de la vie spirituelle d'autrui.

Et d'abord, à côté des faits expressifs, il y en a d'autres qui sont comme eux des effets, des résultats de la vie spirituelle et qui suscitent en nous son idée. Lisez le récit d'une des grandes batailles de Napoléon Ier; vous serez rempli d'admiration pour le génie du général, pour sa puissance de combinaison, sa promptitude de coup d'œil et de décision. Le récit éveillera en vous l'idée d'une vie spirituelle, exceptionnellement intense et puissante. Et cependant une bataille n'est pas un phénomène expressif. Parcourez une contrée cultivée avec soin où aucune place n'est perdue, aucun moyen négligé pour obtenir du sol tout ce qu'il peut produire. Vous admirerez l'esprit d'ordre et de travail, la volonté persévérante des

cultivateurs. Le spectacle éveillera en vous l'idée d'une vie spirituelle forte et bien ordonnée. Et cependant des champs cultivés ne sont pas des phénomènes expressifs.

En second lieu, ce n'est pas seulement par la contemplation de ses effets que la vie spirituelle est évoquée en nous, c'est aussi par la contemplation de ses occasions et de ses causes. Je reviens au spectacle des champs cultivés. Il vous a donné l'idée de l'énergie et de l'esprit d'ordre des cultivateurs dont ces belles cultures sont le résultat. Mais ce spectacle vous fait penser aussi au plaisir d'amour-propre que leur ouvrage doit procurer à ces hommes laborieux, à leurs jouissances de bien-être, à leurs sentiments de sécurité, de confiance en l'avenir. Ou bien, si vous parcourez ces mêmes champs un jour d'orage quand le ciel devient noir, quand le roulement du tonnerre approche, vous vous représenterez l'inquiétude, la terreur des campagnards et les prières ardentes qu'ils adressent au maître de la nature. Ici, ce qui produit en vous l'idée d'âmes paisibles ou d'âmes tourmentées, ce ne sont plus des effets, ce sont des occasions et des causes matérielles de certains événements spirituels.

J'arrivais avec quelques camarades un soir, il y a bien longtemps de cela, à un village de chalets alpestres dans la haute montagne. Nous venions de monter péniblement pendant plus de deux heures dans les ténèbres et le froid, et nous allions dormir ou essayer de dormir quelques moments sur une fenière ouverte au vent de la nuit. Il y avait dans ce lieu une maison confortable habitée par une famille anglaise. Au moment où, las et transis, nous passions devant la porte, elle s'ouvrit un instant et nous laissa entrevoir, comme dans une vision, une servante qui traversait le vestibule portant une théière fumante. Oh! comme nous nous représentâmes le bien-être, la tranquillité d'âme et toutes les impressions bienfaisantes des heureux habitants de cette demeure! Aujourd'hui encore, j'en éprouve un mouvement d'envie. La théière m'avait donné une intuition singulièrement vive de tout un monde de sensations et de sentiments. Et pourtant je n'accorderai pas à Jouffroy que la théière fût expressive.

Parmi les objets et phénomènes matériels qui évoquent en nous l'idée de la vie spirituelle d'autrui parce qu'ils en sont des occasions ou des causes, je voudrais distinguer un groupe important, celui de certains traits et certains mouvements des corps organisés dans lesquels réside la beauté organique. Je voudrais faire entrer dans la théorie une thèse qui me paraît entièrement évidente; c'est qu'il y a des structures et des mouvements corporels qui ne sont point

expressifs, et dont l'effet esthétique consiste cependant surtout en ce qu'ils nous font imaginer et reproduire ensuite sympathiquement en nous-mêmes des sentiments et des pensées.

Le vol circulaire d'un grand oiseau de proie qui plane est un spectacle d'un effet esthétique incontestable. Dira-t-on qu'il y a là de la beauté expressive? Ce serait étendre abusivement le sens des mots. Le vol de l'aigle n'est pas un signe destiné à la communication, à la transmission de ses sentiments, comme le serait un cri ou un mouvement menaçant des griffes; c'est pour fouiller du regard l'espace placé au-dessous de lui qu'il se promène lentement dans les airs. Et cependant la beauté de son mouvement consiste surtout dans l'idée d'impressions et de sentiments qu'il évoque en nous. La beauté sensible de la courbe qu'il décrit n'est évidemment qu'un élément accessoire. L'essentiel est ceci. Nous nous disons plus ou moins nettement : Que cet animal est heureux! Quel sentiment de liberté, de puissance souveraine, de supériorité sur les bipèdes et les quadrupèdes rivés au sol doit éprouver un être à qui son organisme permet de voyager avec une telle aisance et une telle sécurité dans un élément où nous autres, pauvres humains, ne pouvons nous aventurer qu'au moyen d'appareils artificiels compliqués, délicats et au péril de notre vie.

J'ai bien souvent éprouvé une impression analogue en voyant, sous le souffle d'un vent violent, des mouettes se laisser bercer par le mouvement de l'eau, disparaître dans les vallées liquides et reparaître au sommet des grandes vagues qui, à quelques mètres de là, vont s'écrouler sur le rivage en mugissant. Quelle sécurité! quelle liberté! que l'on doit être paisible et se sentir dominateur quand on porte dans son corps des rames et des ailes!

N'en déplaise aux théoriciens autorisés, il me semble que c'est dans des effets de cet ordre que réside la plus grande part de la beauté de la vie animale. L'expression proprement dite n'y a qu'un rôle secondaire et la beauté sensible immédiate des formes, des couleurs ou des mouvements nous toucherait peut-être assez peu, sans la représentation de vie intérieure qui s'y ajoute. Dans la force d'un corps de lion, la souplesse d'un jaguar, la légèreté à la course d'un cerf, il y a bien sans doute quelque chose qui est beau en soi. Ces corps accomplissent d'admirables ensembles de mouvements; mais au point de vue esthétique ce n'est pas l'essentiel. Essayez pour un instant de penser que ces corps animés en apparence ne sont en réalité que des automates. Faites-vous cartésien, si vous le pouvez, et dites si l'automate conservera pour vous toute la beauté de l'être vivant et sentant. Vous en aurez supprimé la partie principale en

supprimant l'idée des impressions et des sentiments dont l'organisme vous semblait devoir être la cause.

Les mêmes considérations s'appliquent à l'homme, avec cette différence qu'ici les phénomènes expressifs et la beauté qui leur est inhérente jouent un rôle beaucoup plus important que chez les animaux. Mais chez l'homme lui-même ce n'est point la beauté unique et, entre un grand nombre de facteurs esthétiques, il est fort aisé d'y démêler ceux qu'après M. Boutmy, je me suis efforcé de caractériser nettement. En présence d'une personne humaine je puis être charmé par l'agrément direct pour la vue des formes, des jeux de lumière et de couleur, des attitudes, des mouvements, par l'agrément direct pour l'ouïe de la voix, de son timbre et de son rythme, ou par l'idée des sensations de divers ordres que le voisinage et le contact de ce corps pourraient procurer à celui qui s'en approcherait. C'est la beauté sensible. Je puis, en second lieu, être saisi par des traits, des gestes, des mouvements de la physionomie, des intonations ou des paroles qui sont le résultat et la manifestation extérieure de certains états et de certaines activités de l'âme, la colère, l'inquiétude, l'effroi, la bienveillance, la pitié, l'énergie indomptable, l'héroïsme dans la douleur. C'est la beauté expressive. Mais l'organisme humain agit esthétiquement sur moi par une troisième voie, essentiellement différente des deux premières. Sa vue éveille dans mon esprit la représentation des impressions de tout genre qu'il doit procurer à l'âme qui l'habite et qui en use comme d'un instrument. La présence d'une personne humaine dont le corps offre plus que d'autres l'apparence de la santé, exerce sur le spectateur une influence bienfaisante, qui est évidemment la reproduction sympathique en lui des sensations et des sentiments qu'il devine chez l'âme logée dans ce corps. Les valétudinaires, les vieillards paraissent éprouver cette influence avec une puissance particulière. « Que cette électrisation esthétique », dit Amiel, « est bienfaisante pour l'homme de lettres, elle le restaure positivement ! » Cet effet du corps vivant réel peut être imité par la peinture, la sculpture ou même la description poétique. Qui ne l'a pas éprouvé en présence de telle statue grecque, de tel corps humain de Titien ou de Rubens? M. Taine a beaucoup insisté sur la puissance bienfaisante de la représentation de la santé. Peut-être n'a-t-il pas assez compris ou assez montré qu'entre le spectacle offert aux yeux et l'effet produit chez le contemplateur, il y a un intermédiaire; c'est l'imagination de la vie intérieure qu'un pareil corps procure à l'âme qui l'anime. Et qu'on se garde de considérer cela comme un facteur esthétique d'ordre inférieur. La santé n'est pas seulement une source de sensa-

tions vitales, elle est la condition du travail continu, de l'activité normale, de la sécurité et de la confiance en l'avenir. La vue d'un corps réel ou fictif en santé nous fait imaginer toutes ces choses et les jouissances qui doivent les accompagner.

Il en est de même de la vue d'un corps humain particulièrement puissant ou particulièrement souple. Ce qui en fait la principale valeur esthétique, ce n'est pas son arrangement matériel en lui-même. L'intelligence de son jeu, des rapports entre les différentes parties, de la collaboration de toutes avec toutes, de l'unité étroite qui règne dans cette prodigieuse multiplicité, cela offre sans doute un puissant intérêt, cela est admirable; mais cet intérêt et cette admiration appartiennent plutôt au domaine scientifique. L'effet esthétique proprement dit résulte surtout de l'intuition de la vie spirituelle dont cette prodigieuse machine est la condition, et jusqu'à un certain point la cause. L'artiste qui voudra en évoquer l'idée devra sans doute connaître la constitution et le jeu intime du corps. Il fera bien de devenir anatomiste, comme Michel-Ange, mais il ferait tout à fait fausse route s'il transformait son atelier en succursale du cabinet de dissection. Ce qu'il doit montrer, ce sont les formes et les mouvements apparents auxquels le spectacle habituel du corps humain et notre expérience personnelle nous ont accoutumé à rattacher l'idée de sentiments de puissance et de liberté.

Les trois facteurs esthétiques que j'ai distingués entre beaucoup d'autres, la beauté sensible, la beauté organique et la beauté expressive, peuvent et doivent en général concourir pour l'effet total. Une même région du corps, un même trait, un même mouvement peuvent quelquefois offrir simultanément ces trois genres de beauté et une pareille synthèse à une valeur esthétique supérieure. Mais l'analyse scientifique a pour rôle de distinguer ce que réunit l'intuition artistique. La peinture et la sculpture de Michel-Ange nous en offrent une facile occasion. Dans les œuvres de Michel-Ange l'expression, il est vrai, a une rare puissance et se combine intimement avec l'effet organique; mais la beauté sensible est refoulée, quelquefois presque supprimée par ces deux éléments supérieurs. Non seulement les corps qu'il représente ne parlent pas à la sensualité charnelle, mais c'est à peine s'ils procurent à la vue le plaisir qu'elle aurait le droit d'attendre d'une œuvre d'art. Dans ces attitudes et ces gestes violents, tourmentés, on chercherait en vain la symétrie, les proportions régulières, la belle ordonnance des mouvements que les esthéticiens académiques vantent à l'envi dans l'organisme humain. Aussi leur intelligence est-elle difficile et je doute qu'un enfant en puisse comprendre immédiatement la beauté. Et peut-être

ce qu'il comprendra d'abord sera-ce la puissance d'expression ; la beauté organique ne s'éclairera pour lui qu'en dernier lieu. Il faut avoir fait beaucoup d'expériences personnelles et avoir pris l'habitude d'analyser ses propres impressions, pour imaginer même confusément les sensations et les sentiments de tout genre que doivent procurer aux âmes les attitudes et les mouvements innombrables et souvent étranges que le peintre de la chapelle Sixtine a représentés dans son jugement dernier. La recherche savante de l'effet organique est ici poussée un peu loin, et l'étonnant y confine plus d'une fois au risible. Il y a là telle pose incroyable, tel mouvement forcé qui est presque de la caricature. Mais quelles œuvres admirables quand la même science et le même génie inventif sont employés à des figures nobles ! Regardez dans la même chapelle la Sybille érythréenne ou à Saint-Pierre ès Liens la statue colossale de Moïse. Voilà des corps qui font envie, et dans lesquels on voudrait s'incarner. Plus on les contemple et plus on s'assimile par l'imagination l'impression de puissance presque divine que doivent savourer ces êtres qui semblent pouvoir, d'un coup de pied ou d'un coup de main, renverser et balayer tous les obstacles.

Un facteur esthétique très important, qui me semble appartenir presque en entier au domaine de la beauté organique, c'est la grâce. Un mouvement gracieux n'est-ce pas surtout un mouvement qui, tout en se produisant selon des lignes et des intervalles ordonnés, paraît être accompli sans effort ? Et, si l'effort n'est pas nécessaire, n'est-ce pas parce que le corps est naturellement souple ou a été façonné de manière à servir à l'âme d'instrument docile ? Si l'on dit qu'un pas de valse ou de mazourke est expressif, je ne comprends guère, mais je ne comprends pas mieux si l'on prétend en expliquer la grâce uniquement par le charme visuel des lignes, en oubliant les sensations de liberté, d'aisance et de maîtrise que nous attribuons au danseur exercé. J'ai rarement éprouvé l'impression de la grâce aussi fortement qu'en voyant dans une baraque un artiste de foire qui fabriquait, sous les yeux du public, des objets en verre. Il y avait sur sa table quelques bâtons de verre coloré, une pince, un petit feu de charbon et un soufflet. Avec cela en quelques minutes il faisait des verres à boire, des bouteilles, des candélabres, des oiseaux, des papillons, des navires mâtés et munis de leurs agrès, de leurs voiles et de leurs drapeaux. Le travail était si rapide, les mouvements si précis, les spectateurs avaient si peu l'impression de l'effort, qu'ils restaient charmés et comme ébahis devant ces élégantes transformations. Appellera-t-on cela de la beauté expressive ? Je ne pense pas. Et pourtant il est clair que l'idée de l'habileté de

l'artiste et des sentiments de domination sur ses organes qu'il devait éprouver, était dans le phénomène un facteur esthétique essentiel.

Je ne me dissimule pas d'ailleurs que mes définitions de la beauté organique pourraient ici paraître un peu courtes. Cette souplesse et cette dextérité des organes, qui semblent devoir être pour l'âme la cause de sensations et de sentiments, sont sans doute elles-mêmes en un sens des effets. L'artiste a longtemps travaillé, il a fait des efforts soutenus pendant des années pour arriver à cette maîtrise, et l'organisme qu'il a reçu de ses parents portait peut-être déjà héréditairement en lui des trésors accumulés par l'effort et l'énergie persévérante de plusieurs générations. Pour être un instrument docile de l'esprit, il faut d'abord que le corps ait été façonné par l'esprit. Sa puissance et son obéissance n'éveillent donc pas seulement en nous l'idée des impressions actuelles qu'il doit procurer à l'âme, mais aussi celle de l'activité spirituelle passée dont il est le témoin et le glorieux résultat. Mais, je tiens à ma thèse parce que je crois à l'importance de l'analyse et voudrais dissiper une confusion d'idées; cette manifestation par le corps d'une vie spirituelle dont il est l'effet peut bien ressembler à de l'expression, elle n'en est cependant pas. L'expression, je l'ai montré tout à l'heure, n'est qu'un des groupes de phénomènes où l'âme se manifeste par ses effets corporels. Une esthétique complète reposerait sur un nombre très grand de distinctions et de catégories.

Cette étude avait pour objet surtout d'établir que la beauté organique ne doit pas être confondue avec la beauté expressive. Elle ne doit pas non plus être confondue avec la beauté sensible. Je reviens sur ce point en terminant. Ces deux genres de beauté sont généralement absents des œuvres du moyen âge. Les corps y sont presque toujours vêtus, les bras, quelquefois les mains et les pieds, disparaissent sous les étoffes. D'ailleurs ce qu'on en devine est maigre et en quelque sorte réduit au minimum. Quant à la tête qui apparaît et à l'attitude générale, elles sont presque uniquement consacrées à l'expression de sentiments peu nombreux, dont le principal est la dévotion mystique. Dans la figure même, bien souvent l'artiste atténuait, diminuait les organes et les traits qui auraient détourné l'attention de cette expression religieuse. L'exclusion commune de la beauté sensible et de la beauté organique résultait pour une part de l'inhabileté technique, mais pour une part aussi de préoccupations et de doctrines morales. Un art plus complet n'exclut, cela va sans dire, aucun genre de beauté. Mais il peut faire à chacun d'eux une place plus ou moins grande. La morale peut avoir de bonnes raisons

pour se montrer défiante à l'égard de la beauté purement sensible; elle doit ouvrir la porte avec plus de confiance à la beauté organique. Autre chose est de plaire ou d'attirer par des charmes et des séductions physiques, autre chose de susciter par des traits corporels l'idée d'une vie spirituelle facile, libre et puissante. Si la beauté sensible peut être corruptrice, la beauté organique est le plus souvent fortifiante et salubre. Dans la plupart des Vénus et dans les Antinoüs il y a beaucoup de beauté sensible, mais il y a généralement moins de beauté organique. Les figures de Michel-Ange sont quelquefois un véritable défi à la beauté sensible, mais elles resplendissent de beauté organique. Et c'est un spectacle bienfaisant que celui de corps qui ne sont pas pour l'âme des obstacles ou des prisons, mais des instruments dociles.

ADRIEN NAVILLE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. Arréat. PSYCHOLOGIE DU PEINTRE. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 264 p. Alcan, Paris, 1892.

Il s'agit ici d'un genre d'étude et d'un sujet entièrement neufs, de psychologie professionnelle, de la psychologie du peintre. C'est encore de la psychologie comparée, mais aussi spéciale que possible. Le problème se posait ainsi à l'auteur, dans toute sa généralité : Quelles aptitudes intellectuelles, émotionnelles et volontaires suppose la vocation de la peinture, et quelles influences l'exercice de cet art fait-il, en retour, subir à l'intelligence, au caractère et à la moralité? En un mot, de quel homme provient l'artiste ici étudié, et que fait de l'homme son art? Sujet bien intéressant en lui-même; et combien il gagne en intérêt, quand ce n'est pas seulement un psychologue patient et pénétrant qui l'aborde, mais un psychologue doublé d'un élégant et aimable écrivain. Je pourrais ajouter, ce qui ne gâte rien, que l'auteur est en même temps un artiste, et un ami d'artistes. Il était donc, de toute manière, excellemment placé et prédisposé pour écrire son livre de psychologie esthétique.

Il y aurait bien quelques réserves à faire sur la distribution de cette riche matière : quelques parties me paraissent venir ailleurs qu'en leur vrai lieu; des détails se répètent, en petit nombre, il est vrai, et deux ou trois bouts de chapitres qui auraient dû faire corps se trouvent, sans raison bien sérieuse, séparés les uns des autres. J'aurais trouvé aussi tout naturel, qu'après une série de recherches si variées et si abondantes, une conclusion finale, à défaut d'un index général, permît au lecteur d'embrasser d'un coup d'œil les résultats acquis. Je ferai ce que l'auteur n'a pas cru devoir faire; je résumerai son originale et scrupuleuse étude en donnant, des points qui m'ont paru essentiels, un large et fidèle aperçu.

S'inspirant de tout ce que son expérience personnelle et les documents de toutes sortes, biographies, littérature des peintres, lui ont fourni sur les artistes de tout temps et de tous pays, M. Arréat étudie successivement les caractères physiques et physiologiques, les lois de l'hérédité, la vocation, ou les qualités instinctives, l'aptitude à penser en images visuelles, la mémoire professionnelle, l'organisation de l'œil, et l'évolution de l'analyse visuelle. Puis il cherche quels

caractères intellectuels, émotionnels, volontaires, éthologiques, sont généralement à attribuer au peintre. Enfin l'étude pathologique du peintre, qui n'est pas sans éclairer la physionomie de l'artiste sain et bien équilibré, sert à expliquer certaines « misères du génie », qui ne lui sont pas d'ailleurs particulières, et qui se traduisent même par de graves irrégularités dans l'œuvre artistique.

I. — M. Arréat se demande tout d'abord si le peintre se distingue d'un autre artiste, ou même d'un autre homme, par ses caractères physiques et physiologiques. Le résultat est à peu près négatif. Il y a bien un air peintre, d'ailleurs malaisé à définir, qui se dégage de toute la personne, et qui tient pour beaucoup sans doute aux particularités du costume, de la pose, des habitudes professionnelles. Mais ce ne sont pas là les attributs que nous cherchons. Par la taille, la couleur des cheveux et des yeux, le tempérament, les peintres ne sont pas une tribu à part. Les caractères phrénologiques ne sont pas même à prendre en grande considération, bien qu'on ait pu parler de peintres aux fronts arrondis et de peintres aux fronts carrés. Toujours est-il qu'en général, le crâne se montre peu, ou plutôt moyennement développé dans toutes ses dimensions.

Nous devons chercher ailleurs la détermination du type. Commençons par les signes de la vocation. On les constate, avant tout, dans les qualités héréditaires du cerveau. D'une minutieuse recherche instituée à ce propos, M. Arréat conclut comme il suit : « Sur les trois cents noms environ dont nous avons donné la liste, les deux tiers presque sont des peintres fils de peintres ou d'ouvriers d'art, et pour le dernier tiers, il est probable qu'on le réduirait sensiblement, avec des informations plus complètes. Une biographie détaillée, quand on peut la faire, montre souvent, dans les ascendants, des aptitudes spéciales, des tendances remarquables, qu'on n'aurait pas soupçonnées d'abord. » « En somme, on devient peintre, dit M. Arréat, parce qu'on naît peintre. »

II. — Or, la marque de la vocation naturelle, organique, c'est une acuité et une délicatesse particulière de la vision, avec une aptitude précoce et dominante à goûter, à rechercher, à vouloir exprimer l'éclat et les combinaisons variées des couleurs et des formes. Le peintre, dès l'enfance, est un homme qui pense en images, qui analyse ses perceptions visuelles, pour les dramatiser et en grossir les émotions. La perception affinée et l'émotion n'y suffisent pas : il faut encore, et même avec quelque autre chose en plus : la *mémoire professionnelle*. Celle-ci se décompose en deux, la mémoire visuelle et la mémoire motrice. Ces mémoires sont nécessairement unies : on fait des mouvements pour peindre, on ne peint pas sans voir. Mais on peut avoir plus ou moins de l'une et de l'autre. Ce qui prouve l'indépendance relative de l'élément moteur, c'est la nécessité pour le peintre d'apprendre son métier. Les grands peintres sont en général aussi bons moteurs que bons visuels. Il n'est pourtant pas impossible

de citer des peintres bien qualifiés, qui n'ont pas eu à un haut degré la mémoire des formes, Géricault, par exemple, ou qui, comme Millet, regardaient beaucoup et copiaient peu : M. Arréat estime ce dernier faible moteur et bon visuel.

Ce qui fait le peintre, ce n'est encore pas uniquement la richesse de ses mémoires spéciales, c'est surtout, comme tous les autres artistes, l'imagination, la faculté constructive de l'esprit. Cette aptitude à combiner les images suppose une vigueur de l'organe cérébral, qui est inégalement dévolue aux peintres. Cette remarque amène M. Arréat à expliquer psychologiquement l'infériorité, pour le moment bien réelle, de la femme peintre. « Les femmes sont sujettes aux réflexes sur lesquels notre volonté a une action, et leur pouvoir d'arrêt est moindre que chez l'homme. De même nous les trouvons soumises au mécanisme de la mémoire professionnelle, plus passives dans la reviviscence des images. Elles sont peu capables d'enrichir librement les associations d'images une fois créées qui forment cette mémoire, et d'intervenir ensuite avec originalité dans leur reproduction automatique. Elles ont, en un mot, les signes de la vocation, elles en ont l'instrument : leur faiblesse consiste à demeurer plus dépendantes de l'instrument. » Sans préjuger l'avenir, prenons note de la remarque. N'oublions pas surtout de louer ce chapitre intéressant, où M. Arréat apporte à la psychologie un riche contingent en ce qui concerne l'étude des images et des degrés qui conduisent de l'imagination saine à l'hallucination qualifiée.

L'auteur s'attache ensuite à préciser la manière dont se forment ou se perfectionnent les qualités constituant le don de nature. Il nous montre, en vrai psychologue expérimental, que l'éducation de l'œil, le progrès dans l'analyse et la synthèse des images, suivent la même marche dans l'individu et dans l'histoire. Il considère ainsi l'histoire, l'évolution de l'art, sous un aspect nouveau, et fait valoir des considérations générales qui avaient échappé aux historiens de l'art, même à M. Taine. Il explique l'évolution de l'art par un fait psychologique, et montre à la fois l'influence de la vision sur le travail psychologique de l'artiste. En dernier résultat, « ligne, modelé, couleur, ces parties principales de la figuration pittoresque, ont prévalu successivement dans les écoles, aussi souvent que les peintres ont dû rapprendre l'art et recommencer l'histoire ». Il semble bien que l'évolution visuelle, ou l'analyse des images, soit enfin terminée, une fois venue aux laborieux et maigres effets poursuivis par les violets et les tachistes. « L'art, dit M. Arréat, ne peut que répéter ses moyens; la variété y dépend seulement des faits naturels et sociaux qui offrent de nouveaux thèmes. On peut donc prévoir qu'il sera autre, mais non supérieur. »

III. — La psychologie esthétique du peintre est indiquée dans ce qu'elle a de plus général et d'essentiel. Étudions d'un peu plus près l'homme dans l'artiste. Il s'agit ici surtout de montrer comment les

qualités mentales se systématisent par rapport à une qualité dominante, à un don spécial et devenu prépondérant. Ainsi l'attention, chez le peintre, est paresseuse en général pour tout ce qui ne touche pas au côté pittoresque des choses. Il ne manque pas nécessairement de toute curiosité scientifique; mais ce qu'il aime et comprend surtout, ce sont les tableaux visibles, dans la nature, ce sont les gestes expressifs, dans les passions. Le jeu de la machine vivante, les rapports abstraits des faits et des idées, le laissent à peu près indifférent. Manque-t-il de jugement logique et pratique? Relativement, mais par prédominance de la préoccupation émotionnelle et par paresse à raisonner. C'est ce qui explique parfois son inaptitude à généraliser, sa répugnance instinctive à tout jeu exigeant le calcul et la réflexion, et, en revanche, son goût pour la littérature, et quelquefois même la littérature superficielle, anecdotique, sentimentale, sa conversation brillante et imagée plus qu'étendue et forte. Un Léonard de Vinci lui-même ne fait pas autant exception qu'on serait porté à le penser. Il possède, certes, toutes les facultés réunies de l'intelligence; mais regardez-y de près : chez lui, tout se concentre dans l'œil, comme disait Goethe, son esprit étendu n'est pas vraiment généralisateur. Les autres, et en grand nombre, qui ont parlé ou écrit, et avec talent, n'ont eu garde de raisonner trop leurs émotions et leurs inspirations.

Passons à d'autres aptitudes plus spéciales encore de l'intelligence. Peintres, graveurs, sculpteurs, ce sont là des talents frères. Beaucoup de peintres s'exercent au modelage, et il ne leur faut qu'un peu de métier pour devenir de bons graveurs. Ici la mémoire professionnelle, l'œil et la main font à peu près tout. Mais voici une aptitude qui ne paraît pas avoir avec la peinture des rapports évidents, c'est l'aptitude musicale. Je me demande s'il ne serait pas possible de trouver l'explication du fait, que M. Arréat se contente de noter. Cette aptitude est prononcée chez les peintres. M. Arréat pense, d'ailleurs, que les mouvements doivent avoir un rôle considérable dans la mémoire musicale. Il dit aussi, et il en donne d'excellentes raisons, pourquoi l'aptitude picturale est beaucoup plus rare chez les musiciens. La faculté littéraire se montre aussi fréquemment chez les peintres, et voici qui l'explique : ce sont des émotionnels intelligents. « Amour ou haine, désir ou aversion, joie ou douleur, laissent des traces profondes dans leur âme. Du poète au peintre, l'émotion forme le lien solide. Voir, pour eux, c'est encore sentir ; ils s'échauffent où d'autres restent froids, la fiction les saisit au cœur comme la réalité. » Est-ce à dire que si la littérature avait réussi à les prendre tout entiers, ils y auraient montré une supériorité professionnelle? Question, selon moi, peu commode à résoudre, et à laquelle M. Arréat, héréditariste convaincu, répondrait hardiment : non.

L'œuvre et l'artiste! Voilà un titre de chapitre bien alléchant, et je me hâte de dire qu'il tient tout ce qu'il promet. Les sources où le peintre puise d'ordinaire les sujets de ses tableaux sont la religion,

l'histoire, la vie aux scènes infiniment variées. Les raisons de son choix, quand il est spontané, « le peintre les trouve dans son idéation particulière, rythmique chez les uns ou coloriste chez les autres, et dans le ton personnel de l'émotion, qui dépend plutôt de son tour d'esprit et de caractère ». Mais sa personnalité, plus ou moins particulièrement exprimée jusque dans son style et sa manière, subit les multiples influences des milieux physique, politique et social. On peut, à ce point de vue, ranger les peintres par époques, par nations, par climats, par écoles, et jusqu'à un certain point par provinces. Il faut compter aussi, de nos jours, avec des influences bien plus puissantes qu'elles ne purent l'être autrefois, et bien plus nombreuses, bien plus mêlées, celles de la littérature, des résurrections historiques, des voyages, des révolutions contemporaines. Des anecdotes et des portraits curieux illustrent admirablement, dans le livre de M. Arréat, tous ces points de vue que je ne puis ici qu'indiquer sommairement et sèchement.

IV. — Beaucoup de faits instructifs et piquants aussi dans les chapitres consacrés à l'étude du caractère chez le peintre. Ces chapitres auraient sans doute beaucoup gagné à reposer sur des données générales d'éthologie; mais cette science, à laquelle j'ai essayé d'apporter ma modeste contribution, est loin d'être faite. Aussi bien l'étude présente pouvait heureusement s'en passer. Il nous suffit de savoir que les divers tempéraments et caractères distingués par le langage vulgaire se retrouvent répartis parmi les peintres comme parmi les autres hommes. Des avares, des économes, des égoïstes, des personnels, des vifs, des violents, des calmes, des humbles, des détachés, il y en a là comme ailleurs. Remarquons cependant que, de tous les instincts égoïstes, ce qui paraît prédominer, c'est l'amour de la gloire, accompagné, suivant les individus, de vanité ou d'orgueil, de jalousie ou d'envie. M. Arréat conclut à la fréquence des caractères sympathiques : amitiés promptes, promptes inimitiés, il est vrai; mais le dévouement filial ou paternel ne manque pas; la sensualité, assez accusée chez plusieurs, ne nuit pas à la durée des liaisons matrimoniales, celles-ci souvent légitimes ou légitimées. Entre le maître et l'élève, la vie d'atelier établit des amitiés solides. Les aversions se traduisent bien plutôt par la raillerie et le sarcasme, que par la vanité et la jalousie poussées jusqu'à la haine.

Mais il ne faut pas craindre de dire toute la vérité : il y a un revers de médaille à regarder ici. « L'artiste appartient avant tout à son art et ne prend guère souci d'autre chose. » Lacune fort regrettable, et qui tient aussi, dans une certaine mesure, à l'instruction généralement imparfaite ou spécialisée. « Son indépendance de caractère amène le peintre à l'indifférence politique. » L'indépendance de caractère n'est pas la seule coupable, car l'auteur ajoute : « Sous le coup d'une émotion poignante, il se sentira patriote, sera bon soldat. A l'ordinaire, il échappe aux préjugés (?) nationaux; il n'est pas homme

de sa ville ou de sa race : là où il trouve la gloire, là est sa patrie. Ne lui demandez pas d'être un chaud politique, de se passionner pour telle ou telle forme de gouvernement; n'exigez pas qu'il soit électeur assidu, ou qu'il donne beaucoup d'attention à l'intérêt public. Un grand choc sera nécessaire pour éveiller en lui les qualités du citoyen. » Ne se prendrait-on pas à souhaiter que le psychologue du peintre, historien si sagace et si exact d'ordinaire, eût ici mal vu et mal interprété? Mais glissons sur ces questions extrêmement délicates.

Une forme des plus importantes de la personnalité, c'est la volonté, et par suite, l'attention, qu'elle ajuste, soutient et discipline. Par ce côté, les peintres ne se distinguent pas non plus de la plupart des hommes. Les irrésolus se trouvent en nombre dans cette famille; mais ceux-là même sont poussés à l'action, plus ou moins impulsive, plus ou moins vite épuisée, par le désir de la gloire et l'amour du beau. M. Arréat distingue nettement, toujours à l'aide d'exemples concrets et vivants, les peintres prime-sautiers et les maitres de longue haleine. Lisez avec attention le typique portrait du vif et prime-sautier, non sans nonchalance, M. A. La force de l'attention volontaire appartient aux artistes supérieurs, comme à tous les grands travailleurs intellectuels ou pratiques. Cette qualité personnelle se traduit, comme beaucoup d'autres, dans le dessin, considéré avec raison par M. Arréat comme une écriture aussi, qui peint l'homme.

V. — L'étude pathologique du peintre complète la détermination du type. En premier lieu les infirmités spéciales : M. Arréat n'accorde quelque intérêt qu'à celles qui affectent la vue. Il nous donne, à cet égard, des renseignements instructifs. Ainsi le strabisme a été plusieurs fois signalé chez les peintres. Il y en a même eu de myopes : heureusement le mal n'est pas sans remède. « Le peintre myope, quand il ne l'est pas avec excès, corrige facilement les mauvais effets de la myopie, soit par l'emploi des verres, soit par une rectification apprise des images, et son infirmité arrive à n'être plus qu'une gêne. » Gêne d'ailleurs moindre pour le peintre paysagiste que pour le peintre de figures. Pour l'hypermétropie, elle ne fait que diminuer le pouvoir d'application.

Voici qui est plus affligeant, mais qui ne l'est heureusement que dans des limites assez restreintes. Il s'agit de ce que l'auteur appelle « les misères du génie », autrement dit, du triste lot des « irréguliers, des malades, des dégénérés, des déments » dans la catégorie des peintres. M. Arréat nous assure que ce sont pour la plupart des sains d'esprit; les singularités qu'ils peuvent avoir, comme tous autres, « viennent beaucoup de la profession, et ne la contrarient pas ». La violence, l'irritabilité nerveuse, la mélancolie, qui furent le partage d'un petit nombre, n'avaient rien d'essentiellement pathologique. La manie du suicide est rare aussi chez les peintres, et quelquefois put

s'expliquer par des raisons et des circonstances toutes naturelles. Notons d'ailleurs un caractère dont la signification est importante : les peintres sont des privilégiés quant à la longévité. Des statistiques compulsées, M. Arréat conclut : « Ces chiffres attestent, tout au moins d'une manière indirecte, l'équilibre ordinaire de l'artiste... Les hommes de talent ne sont pas plus sujets à la folie que les médiocres, et ils n'y présentent pas davantage des signes particuliers qui autorisent à faire d'eux des monstres pathologiques, comme on a voulu qu'ils fussent aussi des monstres psychologiques. » Arrêtons-nous sur cette consolante réflexion.

Que de patientes recherches indiquées par la simple énumération des faits les plus généraux qui se dégagent de cette étude à la fois sobre et pleine! Que de sagacité dans le choix des anecdotes finement contées et des portraits vivement enlevés! Je traduirai en deux mots mon opinion sur la *Psychologie du peintre* : elle plaît, et elle prouve.

BERNARD PEREZ.

Gumplowicz. SOCIOLOGIE UND POLITIK. 1 vol. in-8°, 160 p. Duncker et Humblot, Leipzig, 1892.

Cet ouvrage est issu, nous dit l'auteur, d'une conférence faite à Dresde sur l'essence de la sociologie, enrichie de quelques travaux complémentaires, considérablement enrichie et peut-être un peu aux dépens de l'unité de l'ouvrage, car en 160 pages il renferme beaucoup de choses et à notre avis trop de choses. Il y a d'abord (liv. I) une étude sur la vraie nature de la sociologie distinguée successivement de l'histoire, de l'ethnologie, de la statistique, de la philosophie de l'histoire, etc., etc. Puis (liv. II) l'auteur étudie « l'histoire comme processus naturel », c'est-à-dire en somme l'idée des lois sociales, objet propre de la sociologie. Un troisième livre intitulé « la politique comme sociologie appliquée » nous expose, au point de vue de l'auteur, la politique internationale de l'Europe actuelle. Le quatrième livre enfin contient une revue des principaux travaux récents parus en Europe et en Amérique sur la sociologie.

Nous laisserons de côté les deux dernières parties. La troisième, d'ailleurs un peu en dehors de notre compétence, est une étude essentiellement historique qui n'a, avec les idées sociologiques propres à l'auteur, qu'un lien assez élastique; intitulons-la, si vous voulez : Politique européenne au point de vue de la Triple-Alliance, et nous l'aurons ainsi, croyons-nous, assez complètement et assez exactement résumée pour le lecteur français. Quant à la quatrième on ne peut nous demander de faire la critique d'une critique, d'ailleurs très sommaire. Citons seulement les noms des auteurs français que M. G. passe en revue. Ce sont MM. Letourneau, Combes de Lestrade, de Roberty et Durkheim.

Nous ne nous attacherons donc qu'aux idées sociologiques générales de M. G. Cet écrivain n'est d'ailleurs pas un inconnu pour nos lecteurs qui peuvent trouver dans cette *Revue* (1885, t. II) un compte rendu présenté d'une main très ferme par M. Durkheim de son *Grundriss der Sociologie.*

Ce qui frappe tout d'abord dans l'ouvrage présent, c'est la sévérité avec laquelle M. G. s'efforce de dégager, nous devrions presque dire de séparer, la sociologie de toutes les études voisines d'histoire, d'ethnologie, d'économie, de statistique, etc. Il nous a semblé y avoir quelque chose d'éristique et de scolastique dans cette critique toute négative, dans ces distinctions généralement justes, il est vrai, mais auxquelles l'auteur paraît s'attacher avec une insistance et presque une âpreté exagérées. On ne peut s'empêcher de réfléchir que les physiciens ne se sont pas ainsi interminablement querellés pour savoir quelle était l'essence de la physique. Ils en ont fait, ce qui valait mieux, sans entasser les distinctions subtiles pour classer leurs recherches; chacun l'a prise par le côté qui lui agréait, et tous ensemble, ils ont fait avancer cette science tandis qu'ils eussent peut-être été incapables d'en donner une définition générale vraiment satisfaisante. Je ne vois pas le grand intérêt ni surtout l'avantage de chercher chicane aux sociologues qui ne prennent pas la sociologie comme nous. Laissons-les l'aborder qui par l'ethnologie, qui par la statistique et la démographie, qui par la psychologie, l'histoire ou l'économie politique. Qu'importe? La vérité est une et toutes les vérités finiront bien par se rejoindre. La sociologie sera, ce qui vaut mieux que de disserter sur ce qu'elle doit être.

Que doit-elle donc être suivant M. G.? Car au premier abord on peut se demander où il veut en venir avec cette critique toute négative. Il veut en venir, si nous l'avons bien compris, à quelque chose qu'on pourrait appeler une sociologie pure. Ce qu'il demande, c'est à peu près ce que demanderait un physicien s'il voulait une physique qui ne fût ni de l'optique, ni de l'acoustique, etc. Une telle physique est sans doute possible, mais au delà de deux ou trois lois extrêmement générales on ne peut guère la continuer sans faire intervenir des éléments plus concrets et plus spéciaux. M. G. veut que la sociologie ait pour objet et pour base l'idée même de société, la société en soi, si je puis ainsi m'exprimer, considérée indépendamment des éléments qui la composent ou des facteurs qui la constituent. C'était précisément le fond de l'objection que lui faisait déjà M. Durkheim. M. G. la repousse, suivant nous, plus qu'il ne l'écarte. Toute sa réponse consiste en effet à montrer qu'il n'y a rien de mystique ni de métaphysique à prétendre que les sociétés se comportent « *comme si* c'étaient des êtres ayant une volonté unique » (*als ob sie einheitlich wollende Wesen wären*), que c'est là un *fait* d'expérience n'impliquant nullement qu'une société soit un être existant par lui-même, un organisme; M. G. repousse tout particulièrement cette dernière thèse.

Fort bien. Mais si tout se passe seulement *comme si* la volonté sociale existait par elle-même, c'est donc une pure apparence. Sous cette apparence, quelle est la réalité? C'est tout simplement le fait que chaque individu subit l'influence du groupe et tire en partie ses motifs d'action de l'opinion publique. Ceux qui sont à la tête du groupe se trouvent au confluent de cette opinion publique et se trouvent ainsi les instruments de ceux qu'ils paraissent gouverner. Mais il reste alors que si les volontés du groupe ne sont pas la simple *somme* des volontés individuelles, elles en sont du moins le *produit*. Évidemment l'individu qui fait partie d'une société ne reste pas ce qu'il serait s'il était isolé et sa personnalité propre se trouve modifiée par l'homme social qui se développe en lui. M. G. a grandement raison d'insister sur la modification des parties par le tout. Mais il n'y a rien pour cela dans la société qui n'ait sa source dans les individus. Pour que l'opinion publique se forme, il lui faut bien le point de départ d'un jugement et d'une initiative personnels, et une fois formée elle n'est rien non plus de si absolu que M. G. nous le dit; nous savons combien il est aisé de la faire naître et de la modifier. Ainsi voilà le « fait premier » de la sociologie qui nous était présenté comme capable à lui seul de fonder et peut-être de renouveler la sociologie, réduit à des proportions plus modestes.

Si l'existence d'une volonté sociale indépendante des volontés individuelles n'était donc qu'une apparence, on trouvera peut-être que M. G. insiste à l'excès sur cette apparence plutôt que sur la réalité correspondante et semble trop se complaire dans ce qu'elle peut avoir de paradoxal. Mais cette apparence est si bien l'essentiel pour lui qu'elle implique non le simple effacement, mais la véritable annulation de l'individu en face du groupe; et c'est ce qui fait qu'à nos yeux l'objection dont nous parlions tout à l'heure subsiste au fond. Ici encore nous retrouvons le même procédé de méthode qui consiste à prendre une vérité courante et à la rendre à ce point exclusive et absolue qu'elle devienne un paradoxe qui tire l'œil. Que le ressentiment de Xerxès ne soit pas la vraie cause des guerres médiques ni le serment d'Hannibal celle des guerres puniques, c'est un peu enfoncer une porte ouverte d'y insister. Mais M. G. se hâte de franchir les limites où la banalité reste du moins vraie. Pour lui les grands hommes, les chefs ne sont plus que des « marionnettes ». Marionnettes entre les mains de qui, demanderons-nous? De la nation? Mais elle est composée elle-même d'individus; si les plus éminents ou les plus puissants d'entre eux sont des marionnettes, que sont donc les autres? Alors la nation tout entière est donc composée de marionnettes dont les fils sont sans doute tirés par la Société avec un grand S ou par les Lois sociales avec un grand L.

Vraiment, c'est trop prendre le contre-pied de la vieille conception historique, et l'on en vient à se demander si celle-ci ne renfermait pas à tout prendre plus de vérité. Car sans doute les hommes qui, soit

par leur valeur propre, soit simplement par leur situation, sont à la tête d'une société ne pourraient pas grand'chose s'ils n'étaient l'expression et la personnification la plus haute des besoins moraux, religieux, politiques de cette société, à peu près comme le cerveau ne pourrait rien s'il ne recevait tout des autres organes; que M. G. nous pardonne cette simple comparaison biologique. Mais en conclure qu'ils sont inutiles, comme si ce n'était rien d'organiser, de centraliser, de rendre conscients d'eux-mêmes tous ces éléments épars, voilà le paradoxe. Les grands hommes sont inutiles à peu près comme le cerveau est inutile, et comme certains ouvriers trouvent que M. le directeur ou M. l'ingénieur est inutile.

Et que d'une manière plus générale encore la conscience des individus ne compte pas dans la société, c'est ce que je ne puis comprendre, au point de vue même de M. G. Il insiste en effet pour traiter la société comme une unité collective; comment peut-il méconnaître ce que cette unité gagne à devenir consciente d'elle-même, soit d'abord qu'elle se personnifie dans une individualité souveraine et représentative où la nation se reconnaît, soit que, plus tard, elle s'établisse par la communication directe des consciences individuelles? Quand les socialistes demandent que l'unité soit réalisée dans l'État, c'est par le développement maximum de la conscience et de son activité directrice qu'ils espèrent la réaliser. La croyance à la possibilité d'une unité sociale est pour eux solidaire de la croyance, poussée quelquefois jusqu'à un point où on a pu l'accuser d'être superstitieuse, à la puissance de l'action politique, à l'efficacité de l'initiative organisatrice de la pensée humaine; et c'est encore une manière de montrer que le socialisme n'implique pas autant qu'on se le figure d'ordinaire l'annulation de l'individu. Comment donc M. Gumplowicz, qui repousse la thèse de la société organisme, ne craint-il pas qu'à moins de fonder l'unité sociale sur la conscience et la volonté morale des hommes, il ne reste en effet d'autre unité qu'une unité tout organique? Il appuie sa théorie sur la psychologie de l'inconscience. Mais il parait bien établi que l'inconscience est purement relative, c'est-à-dire qu'elle est l'inconscience d'un système psychique *par rapport* à un autre; elle n'est qu'un effet de dislocation, un défaut de communication. En est-il autrement de l'inconscience sociale et peut-on dès lors concevoir une théorie d'unité sociale fondée sur l'inconscience?

Je ne puis vraiment assez m'étonner qu'une conception, biologique, sociologique ou cosmologique, se prétende déterministe et croit découvrir des phénomènes *inutiles*. Le déterminisme n'est-il pas l'affirmation que tout est lié et que par conséquent rien dans l'univers ne peut être impunément oublié ni négligé? Comment alors y aurait-il des « épiphénomènes » dans l'univers? Une certaine finalité est ainsi englobée dans un déterminisme conséquent; rien n'est inutile si tout est nécessaire. Mais à cette nécessité interne on substitue plus ou moins tacitement une sorte de fatalité, où les événements

seraient nécessaires *indépendamment de leurs facteurs*. Ne croyez pas que Cavour ait fait quoi que ce soit pour l'unité de l'Italie. Elle se préparait depuis des siècles, la poire était mûre, elle lui tomba dans les mains (p. 63). Pourquoi elle ne tomba pas alors dans les mains du premier imbécile venu, nous ne nous chargeons pas de l'expliquer. Ainsi sous prétexte d'établir des Lois sociologiques, on supprime le fondement même d'un véritable déterminisme. Nous avons eu occasion de combattre sur le terrain psychologique cette confusion subreptice du déterminisme et du fatalisme qui fait qu'on se figure nos actes comme se produisant *malgré nous* parce qu'ils se produisent d'une manière déterminée, cette conception où l'on se représente les *lois* comme exerçant une *contrainte* sur les êtres dont elles ne font au contraire qu'exprimer la nature. De même, ici encore, nous voyons qu'on peut et qu'on doit soutenir à la fois, et la vraie notion du déterminisme, et la réalité, l'efficacité de l'activité humaine. Est-on déterministe quand on parle comme si les événements humains pouvaient arriver sans les hommes, et n'est-ce pas en revenir à la vieille conception fataliste aussi incompatible avec un ordre régulier dans la nature qu'avec la liberté de l'homme?

M. G. nous représente la politique comme de la sociologie appliquée. Mais je ne vois pas, dans sa théorie rigoureusement prise, de place pour une politique quelconque ni pour une *application* proprement dite de la science sociologique. Si les hommes politiques ne sont que des marionnettes, la politique n'est qu'une illusion. La seule politique sera de ne rien faire, et d'attendre l'action des lois naturelles. Un médecin qui croirait sans restriction à la « vis medicatrix naturæ » ne serait plus un médecin mais un simple physiologiste; il n'aurait plus à intervenir, mais seulement à constater; une médecine purement expectante, une politique purement expectante, c'est l'absence même de politique ou de médecine. La théorie de M. G. supprime son sujet même. Si les volontés du groupe sont les impulsions inconscientes de la masse et si les desseins des gouvernants n'y jouent aucun rôle, en quoi peut consister et en qui peut résider l'activité politique?

L'espace nous manque pour suivre M. G. dans les développements de ses thèses. Il faudrait montrer comment l'objet propre de la sociologie étant les impulsions collectives des groupes, elle ne considère pas les arrangements intérieurs de ces groupes, mais leurs rapports externes; comment ces rapports se ramènent toujours à une lutte, à un effort d'asservissement et d'absorption d'un groupe à l'égard d'un autre. Il serait curieux aussi d'examiner la manière dont M. G. semble vouloir tirer une règle de droit international de ce principe de guerre, déduire le précepte de « laisser vivre » de cette lutte pour la vie. Nous avons eu récemment occasion de montrer le point faible d'une déduction de ce genre, à propos de la théorie de la justice de M. Spencer. Pourquoi, par exemple, M. G. blâme-t-il les tentatives de germanisation auxquelles on s'est livré en Autriche? Ne font-elles pas naturel-

lement partie du processus d'amalgamation et d'absorption que M. G. considère comme la loi fondamentale de la sociologie? Ce qu'il blâme surtout ici, il est vrai, comme un manque de prévoyance politique, c'est le fait de procéder par décrets, et l'espoir de pouvoir réaliser brusquement ce qui demande des années et des siècles; mais dès lors on voit qu'il n'y a guère là qu'une question de procédé, de succès, et qu'un *droit* véritable des nationalités les unes en face des autres ne saurait en être déduit. Si les gens se respectent indéfiniment, où sera la lutte qu'on nous présente comme le facteur essentiel du progrès? Au reste on exagère souvent la distance de la politique décrétoriale et de la politique évolutionniste. Une politique de pure évolution ne se conçoit pas; il faut bien des actes et des décisions pour en constituer la trame; l'évolution ne se produira pas indépendamment de ses facteurs. Les « siècles » ne font rien par eux-mêmes, si les êtres n'agissent pas. En vain attendra-t-on qu'une liberté, qu'une institution soient « mûres ». Il faudra bien à un moment donné en venir à la décréter. Entre l'artificiel et le naturel, entre la révolution et l'évolution il n'y a en réalité qu'une différence de degré qui peut être fort importante, dans certains cas, au point de vue pratique, mais qui n'a rien d'absolu.

La sociologie de M. G., conclurons-nous, est essentiellement naturaliste. C'est assurément un mérite très réel de la science moderne d'avoir en biologie, en psychologie, en sociologie réintégré l'homme dans la nature. Mais il lui est arrivé, et c'est ce que nous croyons voir dans la sociologie de M. G., de dépasser le but et de revenir par une voie détournée à une thèse très voisine de celle qu'elle voulait condamner. C'est en effet laisser encore l'homme en dehors de la nature que de négliger, pour l'y faire rentrer, ce qui est en lui proprement humain. On sacrifie *sa* nature à *la* nature. Au nom de l'évolution, on méconnait les produits supérieurs de l'évolution même; on la fait rétrograder, ce qui est contraire à sa notion même. Comme il n'y a eu d'abord d'autre droit que la force, on ne voit pas que le droit tend à son tour à devenir une force. Il m'est impossible de reconnaître tout l'homme dans cette morale ou cette sociologie qui ramènent l'évolution sociale à ses facteurs infra-humains, et présentent l'activité et la conscience de l'homme comme l'épiphénomène de je ne sais quelle fatalité. Lorsque les adversaires de l'évolution commettent cet étonnant sophisme de croire que l'homme *rentrerait* dans l'animalité parce qu'il en serait *sorti*, il faut reconnaître que les partisans de l'évolution semblent souvent les y inviter eux-mêmes. Si l'on veut réintégrer l'homme dans la nature, il faut aussi lui faire sa place; il faut se souvenir que si le supérieur sort de l'inférieur, l'inférieur tend par cela même à s'absorber dans le supérieur; il faut comprendre que si la morale ne gagne rien en autorité à s'isoler du réel, la science ne gagne rien en vérité à méconnaître la réalité des choses morales.

GUSTAVE BELOT.

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

(HAUTES ÉTUDES)

OBSERVATIONS ET EXPÉRIENCES SUR LE CALCULATEUR JACQUES INAUDI

Par MM. A. Binet et H. Henneguy.

Nous résumons, avec les détails techniques nécessaires, les expériences que nous avons faites au laboratoire sur M. Inaudi, le calculateur mental bien connu. Nous avons vu pour la première fois M. Inaudi à la Salpêtrière, dans le service de M. Charcot, qui nous avait invité à l'examiner au point de vue psychologique. Nous l'avons ensuite étudié au laboratoire de la Sorbonne, où M. Inaudi est venu, ainsi que M. de Thorcey, son impresario, se mettre à notre disposition, pendant plusieurs après-midi, avec une grande amabilité.

Né à Onorato (Piémont), en 1867, d'une famille pauvre [1], Jacques Inaudi commença à calculer vers six ans, en gardant des moutons; il ne comptait ni sur ses doigts ni avec des cailloux, mais opérait de tête sur les nombres dont son frère lui avait appris les noms. Il ne savait ni lire ni écrire, et n'a appris qu'à vingt ans. Après une vie accidentée en Provence il fut découvert par un impresario qui lui fit donner des représentations dans les grandes villes; il vint à Paris en 1880, fut examiné par Broca; dernièrement, il a été étudié par une commission de l'Académie des Sciences. Le rapport de la commission a été publié en juin 1892.

Vingt-quatre ans, petit, robuste, crâne plagiocéphale, grand front, angle facial presque droit, tel il se présente au moment où nous l'examinons.

I

Mémoire des chiffres.

Étendue de la mémoire des chiffres. — L'indication de quelques-uns des exercices qui sont habituels à M. Inaudi suffira pour donner une première idée de l'étendue véritablement extraordinaire que pré-

1. Point de calculateurs dans sa famille; point d'hérédité névropathique.

sente sa mémoire pour les chiffres et pour les nombres[1]. Il fait simultanément et de mémoire les opérations suivantes : 1° une soustraction entre deux nombres de vingt et un chiffres; 2° une addition de cinq nombres de six chiffres chacun; 3° le carré d'un nombre de quatre chiffres; 4° la division de deux nombres de quatre chiffres; 5° la racine cubique d'un nombre de neuf chiffres; 6° la racine cinquième d'un nombre de douze chiffres.

Voici comment M. Inaudi fait ces opérations, quand il est en représentation. Des personnes de l'assistance disent les chiffres. M. Inaudi les répète à mesure, pour s'assurer qu'il est d'accord avec ces personnes, et l'impresario écrit sur de grands tableaux noirs les chiffres dits, sous la dictée de M. Inaudi. M. Inaudi ne se tourne pas une seule fois vers les tableaux noirs; il reçoit les chiffres et les nombres par l'audition, et, comme nous le verrons tout à l'heure, il se sert de la mémoire auditive. Pendant toute la durée des calculs, M. Inaudi reste bien en face de l'assistance, bras croisés. Quand la série de chiffres nécessaire à une des opérations est écrite à la craie sur le tableau noir, M. Inaudi se la fait répéter par son impresario, qui a soin de prononcer les chiffres lentement, en les articulant avec force. M. Inaudi répète ensuite ces chiffres. Quelquefois, il fait la répétition avant celle de l'impresario, qui se contente dans ce cas de rectifier ses erreurs. Puis, on passe à la seconde opération; dès que les chiffres en sont écrits, M. Inaudi les fait répéter, puis les répète lui-même comme les précédents. Ce travail est assez long, et M. Inaudi l'exécute avec autant de précision que possible, car il cherche avant tout à donner des résultats exacts. Quand la série des opérations a été ainsi, par ces répétitions successives, bien gravée dans son esprit, il commence son calcul mental. Pendant les calculs, il fait différents gestes, tics sans importance et du reste très variables; il chuchote des chiffres ; il n'est point troublé par le bruit qu'on fait autour de lui, par les réclamations des assistants, etc. ; il conserve son sang-froid, et il a même pris l'habitude, pour calmer l'impatience du public, d'émettre, pendant ses calculs, quelques réflexions piquantes; il lui arrive parfois de répondre, avec esprit, à une question, et nous l'avons vu, à la Salpêtrière, soutenir une conversation avec M. Charcot pendant qu'il résolvait de tête un problème compliqué; cette conversation ne l'embrouillait pas dans ses calculs, elle en a simplement prolongé la durée.

Pour trouver la solution de ces six calculs, M. Inaudi met un temps relativement très court, dix à douze minutes; au théâtre, il ne reste pas plus longtemps en scène; et dans ces dix minutes il faut comprendre non seulement le calcul mais la répétition des données des problèmes.

Pour conduire au résultat final de telles opérations, il faut que

1. Notre excellent ami M. F. Henneguy, chargé de cours au Collège de France, a bien voulu collaborer à nos expériences sur M. Inaudi, et nous sommes heureux qu'il ait signé avec nous la présente étude. (A. Binet.)



M. Inaudi ait une mémoire des chiffres extrêmement développée; car pendant ces dix minutes, il a été obligé d'apprendre et de retenir sans erreur tous les chiffres, écrits sur le tableau; il a dû en outre retenir les chiffres des résultats qu'il énonce, et enfin les chiffres des solutions partielles qu'il a dû nécessairement trouver afin d'arriver aux solutions définitives. Ces chiffres dépassent certainement le nombre de cent.

A la Salpêtrière, à la fin d'une séance qui avait duré environ deux heures, et où on lui avait posé différents problèmes, on lui fit répéter tous les chiffres; il le fit sans erreurs; le nombre total était de 230. Nous avons pu vérifier l'exactitude parfaite de la répétition, car les chiffres avaient été conservés par écrit. On rapporte que dans une représentation donnée à la Sorbonne devant les élèves des lycées M. Inaudi a répété 400 chiffres. Ne connaissant ce résultat que de seconde main, nous ne pouvons en garantir l'exactitude.

Ce qui ajoute au caractère vraiment extraordinaire de cette mémoire, c'est que M. Inaudi répète ces tours de force tous les soirs, régulièrement, dans des représentations théâtrales, et deux fois par jour le dimanche. Il donne en outre de nombreuses séances en ville, à la presse, dans des lycées, chez des particuliers; et on peut évaluer, en moyenne, et en restant bien au-dessous de la vérité, à 300 le nombre de chiffres qu'il grave dans sa mémoire tous les jours.

Telle est l'étendue de sa mémoire; pour la précision, il suffit de signaler ce simple fait que si on lui récite une série de 24 chiffres, il peut répéter la série soit dans l'ordre où on la lui donne, soit dans l'ordre inverse.

La durée de la mémoire des chiffres est très variable. On comprend que M. Inaudi ne se donne aucune peine pour se rappeler longtemps les chiffres qu'on lui a dits, dans une séance quelconque; ce serait sans intérêt. Mais il affirme que lorsqu'on lui demande de conserver la mémoire de certains chiffres, il peut les conserver exactement pendant des mois, bien entendu sans les écrire.

Nous pouvons citer un curieux exemple de la persistance de sa mémoire des chiffres. M. Darboux, à une séance de la commission académique, donne à M. Inaudi 24 chiffres à répéter. M. Inaudi s'en souvient quatre ou cinq jours après, dans une séance à la Salpêtrière; nous n'avons pas pu nous assurer de l'exactitude de la répétition, n'ayant pas assisté à la séance de la commission. Mais nous écrivons les chiffres dits par M. Inaudi à la Salpêtrière; quarante jours après, nous le revoyons; dans cet intervalle, il a chaque jour, dans les séances qu'il donne en ville et sur les théâtres opéré sur 300 chiffres au minimum; de plus, il n'était nullement averti que nous lui demanderions la série de chiffres donnée par M. Darboux; cependant il a pu en retrouver un peu plus de la moitié, en faisant un grand effort d'esprit.

Pouvoir d'acquisition de la mémoire des chiffres.

Nous avons été amenés, par l'étude de M. Inaudi, à distinguer deux choses dans la mémoire des chiffres : 1° le nombre maximum de chiffres qu'un sujet peut répéter, après une seule audition; 2° le nombre de chiffres qu'un sujet peut retenir, en plusieurs fois. Cette distinction est élémentaire, mais on ne la fait pas toujours. Des personnes, ayant remarqué que M. Inaudi peut se rappeler 400 chiffres provenant de problèmes divers qu'on lui a posés dans une séance, croient légitime d'en conclure que si on récitait au sujet 400 chiffres sans interruption, il pourrait les répéter exactement. M. Inaudi lui-même semblait pencher vers cette opinion. Les expériences que nous avons faites ont bien montré qu'il y avait là une erreur.

En général, une personne normale peut répéter de 6 à 12 chiffres, après une seule audition. Nous avons prié un élève du laboratoire, M. Gaultier, de faire des recherches sur la mémoire des chiffres et des lettres. Ces recherches seront publiées plus tard; pour le moment, nous pensons utile d'en extraire les résultats suivants, que M. Gaultier a réunis dans une courte note; ces résultats serviront de point de comparaison pour apprécier les aptitudes de M. J. Inaudi.

Nombre moyen de chiffres retenus.

1° Quand les chiffres sont prononcés avec une voix monotone, 7.

2° Quand les chiffres sont prononcés avec une voix rythmée, 9.

3° Quand les chiffres sont groupés par deux, 10.

4° Quand les chiffres sont groupés par deux et en outre rythmés, 2.

Le nombre des chiffres pouvant être retenus par une personne, exprime l'étendue de la mémoire de cette personne pour les chiffres; cette étendue, sans être absolument fixe et immuable, présente cependant une certaine constance, comme le prouve ce fait curieux que si l'on prie une personne d'apprendre un nombre de chiffres supérieur à la moyenne qu'elle peut retenir après une seule audition, on voit la courbe graphique des temps s'élever brusquement; ainsi une des personnes examinées met 2 secondes pour apprendre de 4 à 7 chiffres; elle met 3 secondes pour apprendre de 8 à 10 chiffres; 4 secondes pour 11 chiffres; 13 secondes pour 12 chiffres; 38 secondes pour 13 chiffres; 75 secondes pour 14 chiffres.

Examinons maintenant ce que peut faire M. Inaudi.

M. Inaudi a l'habitude dans ses exercices de répéter 24 chiffres; on les divise par tranches de trois et on en dit la valeur; M. Inaudi répète, à la suite de celui qui énonce, chaque tranche, avec l'indication de la valeur; puis il répète la série entière. Dans cet acte de rappel, il est guidé par le son de sa propre voix qu'il entend retentir en lui (audition mentale). Le fait d'articuler lui-même des nombres facilite sa mémoire, comme l'indication de la valeur; quand la série entière

vient d'être énoncée, M. Inaudi a le sentiment qu'il l'a apprise et peut la répéter; il ignore à quel signe il reconnait que la série est apprise.

Il a pu répéter une fois, nous dit-il, une série de 27 chiffres. Nous proposons de lui en lire 36, en les groupant à sa manière; il y consent; nous lisons simplement les chiffres par tranches de trois; lui-même, en répétant chaque tranche, ajoute l'indication de la valeur; la répétition de la série entière se fait sans aucune erreur; mais le sujet, pendant l'expérience, a fait des efforts visibles d'attention; il a cligné des yeux et de temps en temps fermé énergiquement les poings, comme pour forcer un souvenir à revivre; il s'est repris une ou deux fois. Il remarque alors qu'il lui est plus facile de répéter 400 chiffres résultant de problèmes divers qu'on lui a posés pendant une soirée, que de répéter d'une façon continue une série de 36 chiffres. Voici la raison qu'il en donne : quand il répète les 400 chiffres, il est aidé par le souvenir des problèmes posés, qui ont contribué à bien fixer son attention sur les chiffres et ont donné à ces chiffres un caractère intéressant; la série monotone de 36 chiffres sans signification éveille moins son attention. Nous pouvons ajouter comme seconde raison que les intervalles de repos doivent être utiles pour s'assimiler les chiffres; la série de 36 doit être apprise d'une manière continue, et c'est là un effort pénible.

Nous demandons ensuite, quelques minutes après, à M. Inaudi de répéter 52 chiffres. Il y consent, non sans appréhension. Quand le vingt-sixième chiffre vient d'être prononcé par l'expérimentateur, M. Inaudi s'arrête, très troublé : « c'est curieux, dit-il, je n'ai jamais éprouvé cela, je sens que je vais oublier les chiffres que vous venez de réciter ».

A quel signe reconnait-il ce trouble de la mémoire? Il n'a pu le dire. Toujours est-il que revenant en arrière, il répète la série des 26 chiffres qu'on vient de dire, puis demande à l'expérimentateur de continuer l'expérience. Il n'a pas pu répéter les 52 chiffres. Il en a omis, transposé, il a commis des erreurs sur environ 10 chiffres; 42 ont été répétés exactement. Dans ces diverses épreuves, M. Inaudi a demandé à ce que les chiffres fussent prononcés très lentement. Il attribue son insuccès partiel à ce que la disposition de l'expérience n'éveillait pas suffisamment son attention sur la série des chiffres.

Les autres mémoires. — La mémoire des chiffres est plus développée chez M. Inaudi que toutes les autres mémoires. La comparaison est surtout intéressante à faire avec la mémoire des lettres. M. Inaudi, devant qui on prononce une série de lettres (ne formant point des mots) est incapable d'en répéter plus de cinq ou six; même impuissance pour répéter deux lignes de prose ou de vers. Il hésite, perd de son assurance, déclare qu'il ne peut pas répéter, et en somme se dérobe à l'expérience, par crainte de ne pas donner un résultat brillant. Cela est singulier, d'autant plus qu'entre une lettre et un chiffre il n'y a guère qu'une différence conventionnelle de signification; ce sont pour l'oreille deux sons articulés, tout à fait équiva-

lents. L'expérience a été considérée à bon droit comme un document de plus à l'actif de la théorie des *mémoires partielles*, théorie qui admet l'existence de plusieurs mémoires indépendantes, dont chacune peut se développer isolément, sans que les autres participent nécessairement à ce développement.

Les autres mémoires de M. Inaudi ne présentent rien de remarquable. On l'a longuement interrogé; il paraît ne pas se souvenir d'une manière exceptionnelle, des figures, des lieux, des événements, des airs de musique, etc. Son impresario rapporte même qu'il n'a pas reconnu une ville où il s'était rendu peu d'années auparavant. Malheureusement, ces divers renseignements restent un peu vagues. Nous avons pu faire une expérience plus précise sur la mémoire des nuances de couleur. Nous reviendrons une autre fois sur ce point.

Nature de la mémoire des chiffres. — Bien différent de tous les calculateurs prodiges connus jusqu'à ce jour, M. Inaudi ne se représente pas les chiffres *visuellement*, pendant qu'il opère de tête. Il entend seulement les chiffres résonner à son oreille; il les entend comme s'ils étaient prononcés par sa propre voix. Comment les verrait-il, dit-il lui-même, puisqu'il ne sait lire que depuis quatre ans, et qu'il a calculé bien avant cette époque?

« J'entends les chiffres, dit-il encore, et c'est mon oreille qui les retient; je les entends retentir en moi pendant une bonne partie de la journée. »

Différentes observations qu'on a faites sur lui viennent confirmer son témoignage sur ce point délicat. En général, c'est par l'audition qu'il recueille les problèmes qu'on lui pose; il écoute l'énoncé du problème, et il préfère de beaucoup ce moyen de communication à celui de la lecture; si on le force à lire les données écrites, il les lit à haute voix, c'est-à-dire qu'il revient par un artifice à son procédé naturel qui consiste à entendre et à dire le chiffre; une fois lancé dans ses calculs, il évite de jeter les yeux sur le papier; la vue des caractères écrits n'aurait d'autre effet que de l'embrouiller. C'est là un fait que nous avons constaté fréquemment dans les expériences de calcul auxquelles nous l'avons soumis, et qui seront rapportées un peu plus loin.

On peut se demander si l'habitude qu'Inaudi avait prise, dans son enfance, de calculer dans sa tête, sans compter sur ses doigts ou avec des cailloux, n'a point influé sur ses procédés de calcul.

Bien qu'il ne voie pas mentalement les chiffres, il peut répéter une série de chiffres dans l'ordre inverse de celui où on les a énoncés. On comprend qu'une personne qui *visualise* les chiffres soit capable de les réciter dans n'importe quel sens, car les réciter à rebours revient à les lire mentalement de droite à gauche, au lieu de les lire de gauche à droite. Pour un auditif, cette récitation à rebours est plus difficile à concevoir; on se demande si un musicien qui vient d'entendre un air pourrait bien le répéter en sens contraire, en se guidant par l'oreille, et sans se représenter les notes sur les portées. M. Inaudi

n'arrive pas à expliquer son procédé. Peut-être se récite-t-il très rapidement la série dans le premier sens, pour pouvoir se la rappeler en sens inverse. C'est ainsi, ce nous semble, que ferait un auditif qui chercherait à réciter l'alphabet dans l'ordre renversé; nous pensons par exemple en ce moment à la lettre *r*, et nous ignorons quelle est la lettre qui la précède; naturellement, l'idée nous vient de réciter une portion d'alphabet antérieure à cette lettre; nous disons très rapidement les lettres m, n, o, p, q, *r*... nous découvrons ainsi que le q est avant l'r, et que le p est avant le q, et dans toute l'opération, nous n'avons pas vu une seule fois la forme de la lettre, nous nous sommes laissé guider constamment par le souvenir auditif; c'est peut-être là le moyen de M. Inaudi. Mais ses explications sur ce point manquent de netteté.

On a cherché à la Salpêtrière à mettre bien en lumière le caractère auditif de sa mémoire en lui proposant l'expérience suivante; on lui présente 5 nombres de 5 chiffres, disposés en échiquier : on le prie de les apprendre; puis on lui demande de les dire suivant telle direction, par exemple la diagonale du carré. La figure suivante où les chiffres de la diagonale sont marqués en caractères gras nous dispensera de plus longues explications :

6	2	4	8	**9**
5	4	3	**8**	0
8	9	**3**	3	6
5	**2**	8	5	4
7	2	1	4	7

Pour un visuel, rien de plus simple; il a dans la mémoire le tableau fictif du carré de chiffres, et si son tableau est bien net, il peut le lire aussi facilement dans n'importe quelle direction. Au moins, c'est là l'hypothèse dont on part. Au contraire, l'auditif doit être bien embarrassé; il ne voit rien, les chiffres ne sont pour lui qu'une succession de sons; il n'y a point pour ces sons des relations d'espace; ils ne sont pas situés à droite ou à gauche ou au-dessus les uns des autres. S'il veut dire les chiffres de la diagonale, il est obligé de recourir à un artifice, qui consiste à répéter successivement les nombres du carré, et à prendre par raisonnement dans chacun de ces nombres le chiffre qui doit appartenir à la diagonale. Pour donner la diagonale que nous avons tracée dans la figure précédente, l'auditif se dira : le dernier chiffre du premier nombre donne le premier de la diagonale; il récitera le nombre et retiendra le dernier chiffre; puis, l'avant-dernier chiffre du second nombre fournira le second chiffre de la diagonale; il récitera ce second nombre, et retiendra cet avant-dernier chiffre, et ainsi de suite.

Telle est l'idée théorique sur laquelle repose l'expérience; et nous avons pensé que cette idée était assez intéressante par elle-même pour être consignée ici. M. Inaudi, soumis à l'expérience, est parvenu à dire les chiffres selon la diagonale; il y est arrivé assez lentement, et en étant obligé d'énoncer les 5 nombres successivement pour

prendre dans chacun d'eux le chiffre devant faire partie de la diagonale. Ce qui était prévu est donc arrivé. Il reste à savoir si ce résultat est significatif. Le temps nécessaire à une telle opération ne l'est guère; car il ne sera pas nécessairement plus long pour un auditif que pour un visuel; supposons l'auditif doué d'une très bonne mémoire, il récitera très vite les nombres de l'échiquier et trouvera rapidement les chiffres de la diagonale; au contraire, un visuel qui ne distingue pas clairement les chiffres, qui les oublie, ou qui n'a pas l'esprit prompt, mettra plus de temps à l'opération, quoique celle-ci ne soit pour lui qu'une simple lecture; la forme de la représentation n'entre donc pas seule en ligne de compte, pour déterminer le temps nécessaire à l'opération.

Il nous semble que ce qu'il y a de caractéristique, c'est que l'auditif énonce mentalement les nombres entiers, tandis que le visuel peut ne voir que les chiffres de la diagonale. Mais cette opinion a besoin d'être vérifiée par des expériences nombreuses.

Il résulte de tout ceci que M. Inaudi ne se sert point des représentations visuelles comme base de ses calculs; il est donc auditif; et en même temps, comme il chuchote des chiffres à voix basse pendant ses opérations mentales, on peut supposer que l'articulation fait partie intégrante de ses procédés de représentation, et qu'il est par conséquent à la fois auditif et moteur. Sa courbe respiratoire prise pendant qu'il exécutait de tête un problème compliqué a bien montré la présence de ce chuchotement, que l'on entend du reste très nettement, lorsqu'on y prête un peu d'attention.

M. Charcot a cherché à voir ce qui se produirait si l'on empêchait ces mouvements d'articulation de se produire, en priant le sujet de tenir la bouche ouverte pendant qu'il fait ses opérations; cet artifice n'a point donné de résultat parce que, malgré l'ouverture de la bouche, M. Inaudi continue à mouvoir sa langue, et il perçoit lui-même ses mouvements. Nous avons cru qu'il serait préférable d'occuper à un autre travail ses organes d'articulation, et nous lui avons demandé de chanter une voyelle, l'i, par exemple, pendant toute la durée d'un calcul mental; en se soumettant soi-même à l'expérience, on n'a pas de peine à se convaincre de l'impossibilité qu'il y a à prononcer des chiffres à voix basse si l'on chante une voyelle comme l'i; tout effort fait dans ce sens se remarque de suite par une altération dans le son chanté.

M. Inaudi s'est prêté à plusieurs reprises à cet essai. Pour obtenir deux résultats comparables, nous lui avons posé une première fois le problème suivant : combien y a-t-il de secondes en 91 ans, 7 mois, 3 jours? Le calcul a été fait pendant que le sujet chantait la voyelle i; la réponse a été donnée en 50 secondes. Le sujet a remarqué, comme nous-mêmes l'avons fait, qu'il a plusieurs fois triché, et cessé de prononcer la lettre i. Un problème analogue (combien de secondes en 78 ans, 3 mois, 8 jours) fait sans chanter a été résolu en 22 secondes, c'est-à-dire en moitié moins de temps.

II

Après avoir étudié chez M. Inaudi la mémoire des chiffres, examinons sa faculté de calcul. Nous n'étudierons qu'un seul point, très spécial : la rapidité avec laquelle M. Inaudi indique la solution d'un problème qui lui a été posé. A cette occasion, nous passerons en revue les différentes méthodes qui peuvent être employées en psychologie pour la mesure des temps de réaction par la parole.

M. Inaudi montre, dans ses calculs, une rapidité qui a été reconnue, vantée et exagérée par beaucoup d'auteurs. Diverses remarques doivent être faites tout d'abord, pour éviter des illusions faciles. Le plus souvent, M. Inaudi commence à calculer pendant qu'il écoute les données; si l'énonciation de ces données prend trente secondes, c'est autant de gagné pour lui, et quand il dit « je commence » il a en réalité terminé une bonne partie du travail. Exemple :

On lui pose le problème suivant, qui est du genre de ceux avec lesquels on l'a familiarisé : combien y a-t-il de secondes en 39 ans, 3 mois et 12 heures? La réponse a été trouvée en 3 secondes. Trois secondes, est-ce matériellement possible pour un tel calcul, même en admettant que le sujet connaît d'avance les secondes d'un jour, d'un mois, d'une année? Nous ne le croyons pas. Mais en réalité, voici ce qui s'est passé. Nous avions prononcé avec une très grande lenteur le nombre des années, des mois et des jours; et M. Inaudi avait commencé les calculs tout en prêtant l'oreille.

Autre remarque : il est certain que M. Inaudi connaît d'avance certains résultats de calculs partiels qu'il utilise à chaque occasion nouvelle : sa mémoire a retenu les racines d'un grand nombre de carrés parfaits; il sait aussi le nombre d'heures, de minutes et de secondes contenues dans l'année, le mois, le jour. Bien qu'il ait quelque peine à entrer dans des aveux sur ces points délicats, nous avons pu cependant le décider, en le priant de résoudre un problème de secondes, dans lequel les jours étaient censés n'avoir que vingt-trois heures, et les heures que cinquante minutes, etc. M. Inaudi a remarqué alors qu'il prendrait plus de temps que d'ordinaire pour résoudre un tel problème, et qu'il savait par cœur les secondes d'un jour, d'un mois et d'une année.

Pour mesurer exactement le temps nécessaire au calcul mental, nous avons d'abord songé à l'appareil de M. Wundt, mais nous avons été obligés d'y renoncer, par suite de difficultés de réglage. Nous n'avons pas employé le procédé élémentaire qui consiste à agir sur un courant par un interrupteur *en même temps* qu'on prononce un mot; nous avons dit déjà, dans une étude précédente sur l'*audition colorée*[1],

1. *Rev. phil.*, avril 1892.

que le sujet, dans ce cas, a une tendance à mouvoir la main avant de prononcer le mot, de sorte que le temps de réaction qu'on enregistre est trop court. Cette cause d'erreur, déjà appréciable chez des élèves qui cherchent à faire les expériences avec le plus de conscience possible, serait devenue énorme, avec un calculateur tel que M. Inaudi, qui met un point d'honneur à calculer dans le moins de temps possible. Nous avons recouru à un autre moyen. Sur les indications que M. d'Arsonval a bien voulu nous donner (et dont nous le remercions vivement), M. Ch. Verdin a construit pour notre laboratoire un appareil (voir fig. 1) formé de deux gouttières, portées sur des lames métalliques flexibles qui s'adaptent exactement aux lèvres du sujet en expérience ; ce petit appareil est mis en relation avec le chronomètre de d'Arsonval; quand le sujet ouvre la bouche pour parler, les deux gout-

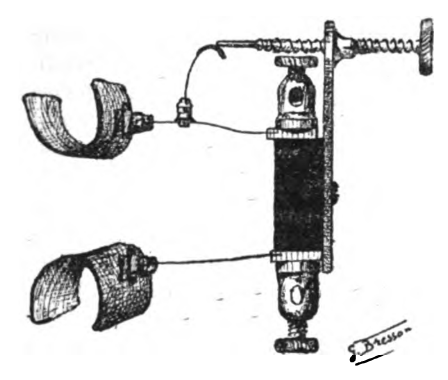


Fig. 1.

tières, qui étaient rapprochées l'une de l'autre dans la position de la bouche fermée, s'écartent, et la tige fixée sur la base de l'une d'elles vient butter contre l'extrémité d'une vis dont on peut régler la distance par rapport à la gouttière; le contact entre ces deux pièces ferme un courant, qui a pour effet d'arrêter l'aiguille du chronomètre. Voici donc comment l'expérience se dispose. L'expérimentateur donne le signal verbal de la réaction en ouvrant le courant qui fait partir l'aiguille du chronomètre; par exemple, s'il veut mesurer le temps nécessaire à une multiplication, il dit : trois fois cinq : au moment où il prononce le mot cinq, il agit avec la main sur un interrupteur; car il a tout loisir pour préparer ces deux actes, il peut arriver, avec un peu d'habitude, à les faire presque simultanément. Le sujet, dès qu'il a entendu le nombre cinq énoncé, fait sa multiplication mentale; il la fait la bouche fermée; dès qu'il a trouvé la solution, il l'énonce; et comme, pour l'énoncer, il ouvre la bouche, cet acte agit sur le petit appareil que nous venons de décrire, et l'aiguille du chronomètre est arrêtée. Nous avons expérimenté cet appareil sur nous-même; il peut donner de bons résultats quand on s'y est adapté, et aussi, naturelle-

ment, quand on a l'intention de faire les expériences avec le plus grand soin, sans tricherie petite ou grande. En général, on a une tendance à ouvrir trop tôt la bouche; on ne l'ouvre pas *pour* parler, on l'ouvre *avant* de parler, quelquefois aussi avant d'avoir trouvé ce qu'on doit dire. Après avoir expérimenté ce procédé sur M. Inaudi, nous avons dû l'abandonner.

Si nous entrons dans le détail de ces recherches, c'est que nous les croyons utiles à connaître; tous les psychologues, certainement, ont eu à s'occuper des moyens de prendre les temps de réaction par la parole, car ce sont ceux-là surtout qui ont une signification psychologique; mais on n'a pas encore trouvé, à notre connaissance, un procédé à la fois précis et commode.

Celui que nous avons adopté, après bien des tâtonnements, a la première de ces deux qualités, non la seconde. Il consiste à placer un pneumographe sur la poitrine de l'expérimentateur, et un autre sur celle du sujet; les deux pneumographes s'inscrivent chacun séparément sur un cylindre enregistreur dont la marche est contrôlée par un diapason électrique. L'expérience est faite dans les conditions aujourd'hui classiques que M. Marey a décrites. Un aide surveille le tracé du premier pneumographe et le tracé du second; l'expérimentateur a soin, en donnant le signal verbal, de parler fort; le sujet est prié d'en faire autant quand il réagit par la parole; il en résulte sur les tracés respiratoires une légère modification, de nature variable, mais le plus souvent bien reconnaissable, qui permet de savoir à quel moment précis les deux paroles se sont produites.

Ce procédé d'étude nous a servi pour mesurer des temps d'opérations très simples; pour ces opérations qui durent des fractions de seconde, la montre dont on se sert en général ne peut suffire; il faut des appareils plus précis.

Nous avons d'abord mesuré le temps nécessaire pour extraire une racine carrée; voici les temps, mis en regard des opérations.

Demande :	$\sqrt{625}$.	Réponse :	25	Temps :	1",49.
—	$\sqrt{324}$.	—	18	—	1",22.
—	$\sqrt{827}$.	—	28 (reste, 53).	—	2",56.
—	$\sqrt{640}$.	—	25 (reste, 15).	—	1",68.
—	$\sqrt{4920}$.	—	70 (reste, 20).	—	3",00.

Le temps le plus long a été, on le voit, de trois secondes, ce qui donne absolument, aux témoins de ces expériences, le sentiment de l'instantanéité. Les restes ont été indiqués après et ne sont pas compris dans le temps.

Les divisions ont donné les résultats suivants :

Demande :	25 : 15.	Réponse :	$1 + \frac{2}{3}$.	Temps :	0",95.
—	83 : 9.	—	9 + 2.	—	1",99.
—	388 : 23.	—	14 + 20.	—	3",30.
—	340 : 26.	—	12 + 8.	—	4",56.
—	35 : 8.	—	4 + 3.	—	0",79.

Le temps a été calculé de la façon suivante : l'expérimentateur donne d'abord, lentement, le dividende, puis brusquement le diviseur, et c'est à partir du moment où le diviseur a été dit que le temps est calculé. Nous avons ensuite mesuré le temps de quelques multiplications, avec le même procédé.

Demande :	25 × 9.	Temps :	0″,57.
—	46 × 12.	—	0″,79.
—	15 × 7.	—	1″,29.
—	35 × 12.	—	1″.32.
—	58 × 15.	—	1″.36.

Enfin, on a mesuré le temps nécessaire à une addition simple; le chiffre à additionner étant de 7, le temps moyen a été de 0″,82; le chiffre étant de 2, le temps moyen a été de 0″,75; enfin pour l'addition d'une unité, le temps a été de 0″,35.

Nous avons ensuite employé une seconde méthode, plus expéditive que la première : voici en quoi elle consiste : Une série d'opérations sont inscrites sur une feuille de papier; le sujet est averti d'avance qu'il doit faire, sans s'interrompre, et sans prendre aucun repos, toute la série de problèmes. On marque avec une montre à secondes le temps total de la série; et on divise le total par le nombre d'opérations. Ce procédé permet de connaitre le temps moyen d'une opération très courte, trop courte pour qu'on pût la mesurer avec la montre. Pour éviter les erreurs, autant que possible, trois personnes étaient chargées de prendre les temps avec leurs montres, et on conservait la moyenne des temps que ces trois personnes indiquaient.

Ce procédé nous a d'abord servi à étudier une série d'opérations très simples, des additions. Sur une suite de feuilles de papier sont inscrites des colonnes de 20 chiffres. Le sujet doit ajouter un chiffre, toujours le même, à chacun des chiffres de la colonne; il ne lit pas à haute voix le chiffre de la colonne, il se contente d'énoncer chaque fois le résultat de l'addition. Supposons qu'une des colonnes se compose des chiffres : 3, 9, 2, 3, 6, 3, 1, etc., et que le chiffre 4 doive être ajouté. Le sujet devra parcourir des yeux la colonne, et dire à haute voix, 7, 13, 6, 9, 10, 7, 5 etc., chiffres qui sont le résultat de l'addition de 4 aux chiffres de la colonne. Nous avons établi de la sorte 12 colonnes, dans lesquelles il fallait ajouter successivement les nombres 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 18, 22, etc.

Ces expériences ont été répétées sur des calculateurs de profession afin de donner des termes de comparaison.

Remarquons que ces expériences ne sont point comparables à celles qui ont été faites avec le cylindre enregistreur; avec le dispositif du cylindre, le sujet entendait le chiffre dit et répondait; maintenant, il lit, circonstance qui gêne un peu M. Inaudi, comme nous l'avons vu précédemment; de plus, et par une sorte de compensation, le sujet, tout en prononçant un chiffre, peut déjà lire le suivant, ce qui lui fait gagner du temps. Notre nouvelle expérience n'est comparable qu'à

elle-même. Voici les temps que nous avons obtenus, pour les différents genres d'addition : pour 1, le temps est de 0″,58; pour 2, de 0″,55; pour 3, de 0″,6; pour 4, de 0″,7; pour 5, de 0″,68; pour 7, de 0″,73; pour 9, de 0″,7; pour 12, de 0″,77; pour 15, de 0″,7; pour 23, de 0″,7; pour 28, de 0″,7; pour 47, de 0″,75; pour 369, de 0″,7; pour 2435, de 0″,85.

Dans la figure 2, les résultats de l'expérience sont représentés graphiquement; les chiffres placés en haut sur une ligne horizontale sont ceux que le sujet a dû ajouter à la colonne de 20 chiffres; sur la ligne verticale sont indiqués, en secondes, les temps de ces opérations. — On voit que le tracé de M. Inaudi est resté à peu près horizontal, ainsi que celui de MM. *Lour* et *Ret* (calculateurs de profession); ces diverses personnes ne mettent pas beaucoup plus de temps à ajouter 36 et 2435 qu'à ajouter 1 ou 2. C'est qu'en effet, ces diverses opérations ne présentent pas grande différence au point de vue de la difficulté : qu'on ajoute 5 ou 2435, cela revient à peu près au même, puisque le chiffre 5 est en quelque sorte le seul actif dans les deux additions. Au contraire, les élèves du laboratoire, MM. Ch., J. P., etc., Mmes Bon..., Bal..., etc., ont présenté des temps bien différents, et leurs tracés, qu'on retrouve sur la figure 2, ont tous une direction ascendante. Ces dernières personnes ne sont point habituées au calcul, et la difficulté toute superficielle, créée par la série des additions, paraît les avoir embarrassées.

Nous avons ensuite proposé à M. Inaudi des séries d'additions, dans lesquelles chacune des additions diffère de la précédente en ce que chacun des deux nombres entre lesquels se fait l'addition est augmenté d'un chiffre; comme un exemple vaut mieux que toutes les explications, nous donnons un échantillon de notre nouvelle série d'additions: 5 + 4; 25 + 48; 639 + 827; 4564 + 8230, etc. Il est clair que ces dernières additions exigent des opération mentales en nombre différent; quelle que soit l'habileté du calculateur, le travail nécessaire pour additionner deux nombres de quatre chiffres chacun est plus grand que pour additionner deux nombres de deux chiffres seulement.

Pour chacune de ces additions, on a suivi la marche adoptée dans les épreuves précédentes. Ainsi, pour les additions de deux nombres, le sujet avait sous les yeux une colonne de 20 nombres de deux chiffres chacun; et il devait additionner successivement le nombre 45 à chacun des 20 nombres de la colonne, et énoncer, à mesure, à haute voix, le résultat de chacune des vingt additions.

M. Inaudi a mis le temps suivant pour ces diverses opérations (nous rappelons que le temps indiqué ici est le temps moyen calculé sur vingt opérations) : addition de deux nombres de deux chiffres, 0″,8; de trois chiffres, 1″,5; de quatre chiffres, 2″,2; cinq chiffres, 3″,4; etc.

Même expérience a été faite avec une série de soustractions; soustractions de nombres de un chiffre : 0″,8 (parfois le résultat était une valeur négative et le sujet l'a indiqué); de deux chiffres : 0″,8; de trois chiffres : 1″,6; de quatre chiffres : 2″,8

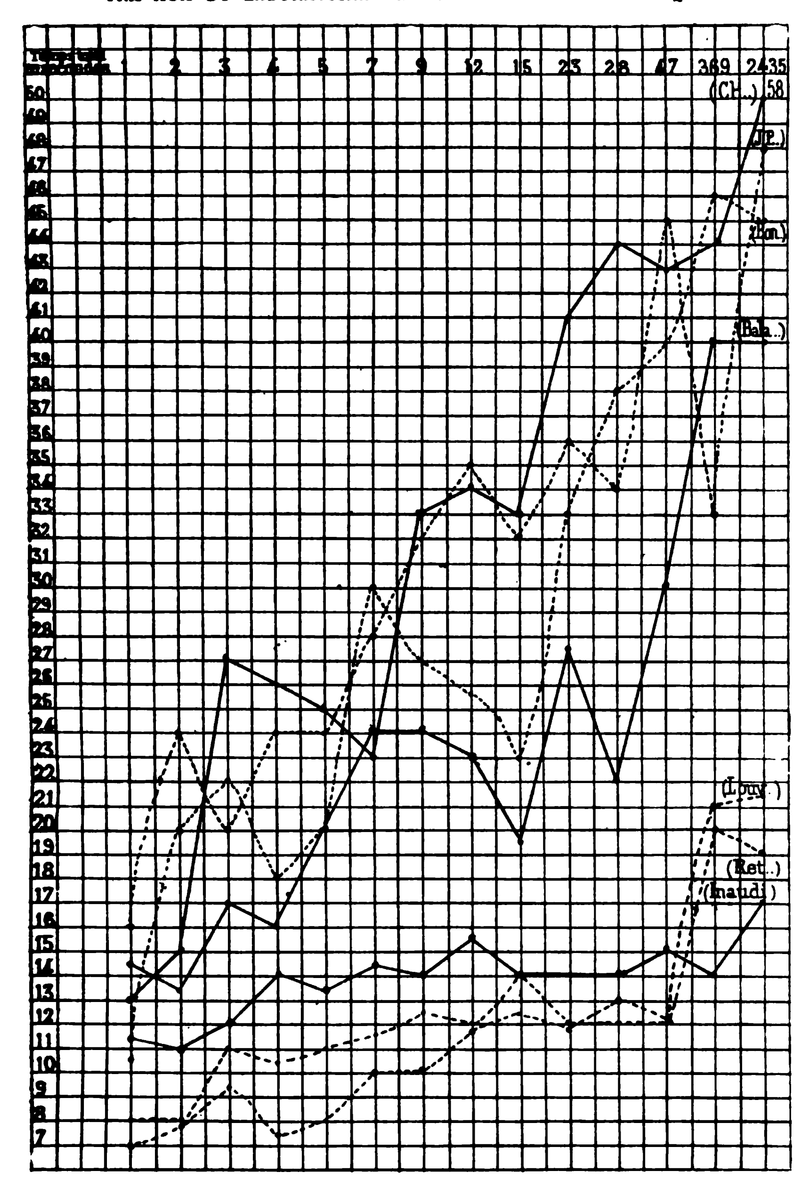


Figure 2.

Même expérience pour les multiplications : multiplication de deux nombres d'un chiffre : 0",6; de nombres de deux chiffres, 2",0; trois chiffres, 6",4; quatre chiffres, 21",0.

Enfin, pour les divisions : division d'un nombre d'un chiffre par un autre nombre d'un chiffre, 0",80 ; deux chiffres, 1",40; trois chiffres, 2",50 ; quatre chiffres, 1",80; cinq chiffres, 4",20.

Les calculateurs de profession que nous avons étudiés au laboratoire pour avoir des termes de comparaison (et qui font l'objet d'une étude à part) nous ont donné des résultats à peu près équivalents à ceux de M. Inaudi pour les opérations simples qu'ils pouvaient faire de tête (M. Lour est même plus prompt que M. Inaudi); si le temps des opérations complexes est plus long pour eux, cela tient à ce que la mémoire leur fait défaut. Ces calculateurs ont donc une faculté de calcul égale à celle de M. Inaudi, et une mémoire de chiffres bien inférieure. Nous voyons par conséquent que ces deux facultés sont bien distinctes.

III

Quelques observations fortuites nous ayant suggéré l'idée que M. Inaudi présente un développement remarquable non seulement de la mémoire des chiffres et de la faculté de calculer, mais encore de quelques facultés connexes, nous avons entrepris une série d'expériences qu'il nous reste à indiquer.

Temps de réaction. — Ils ont été mesurés avec le chronomètre de d'Arsonval, au moyen de signaux auditifs (un choc sur une pièce de de bois), tactiles (un contact sur le dos de la main gauche) et visuels (la perception de la mise en mouvement de l'aiguille du cadran). Dans les conditions où ces expériences se font habituellement, et avec le milieu psychologique où nous nous plaçons, les réactions des sujets *exercés* ont un temps moyen de 12 centièmes de seconde. Chez les personnes non exercées on obtient le plus souvent, quand on expérimente pour la première fois, des réactions très longues et surtout très irrégulières (deux caractères qui vont le plus souvent ensemble). Voici les résultats de l'expérience sur M. Inaudi.

J. INAUDI

TEMPS DE RÉACTION

Audition (bruit de bois)	
Temps moyen	0",086
— maximum	0",105
— minimum	0",065
Variation moyenne	0",009
Vision (point de départ de l'aiguille)	
Temps moyen	0",089
— maximum	0",11
— minimum	0",070
Variation moyenne	0",010
Toucher (contact main gauche)	
Temps moyen	0",088
— maximum	0",12
— minimum	0",070
Variation moyenne	0",011.

Cette série de chiffres suggère plusieurs remarques. D'abord il faut noter que le temps moyen de réaction reste à peu près le même, quelle que soit la nature du signal, ce temps moyen est de 0",08. On aurait pu supposer que M. Inaudi appartenant, d'une manière presque exclusive, au type auditif, ses réactions auditives seraient les plus courtes. Nous avons même eu, un moment, l'idée que la méthode des temps de réaction pourrait être utilisée pour connaître le type de mémoire des personnes. Nous ignorons si cette hypothèse doit être abandonnée ou non; peut-être l'expérience, tentée sur des hystériques, donnerait-elle quelques résultats intéressants; elle a été, en tout cas, complètement négative en ce qui concerne M. Inaudi.

On remarquera en outre la rapidité des temps moyens de réaction; elle est tout à fait remarquable chez un débutant (c'était la seconde fois qu'on prenait les temps; ils furent pris une première fois au milieu du bruit; les résultats sont donc entachés d'erreur, mais cette première épreuve a eu l'avantage d'habituer le sujet). Il est clair que M. Inaudi, même pour un acte aussi élémentaire qu'un mouvement de la main, est supérieur à la majorité des individus. Ceci tient sans doute à son pouvoir d'attention volontaire, autant qu'à la rapidité de l'acte pris en lui-même.

La variation moyenne des temps de réaction a été extrêmement faible : 0",008; encore une preuve de la force que possède son pouvoir d'attention.

Ayant remarqué que pendant ses calculs il articule des noms de chiffres avec une très grande volubilité, nous avons mesuré le temps qui lui est nécessaire pour prononcer la série de chiffres depuis 1 jusqu'à 50; première expérience, 12",0; seconde expérience, 13",5. Ce temps est court, mais ne présente rien d'exceptionnel.

Sa force musculaire dynamométrique est moyenne, environ 40 k.

Expérience des métronomes. — Nous sommes obligés d'indiquer ici en quelques mots une expérience nouvelle, qui fera certainement l'objet d'un article spécial; cette expérience est destinée à donner une mesure de l'attention auditive; on fait battre simultanément deux métronomes dont le sujet est prié de compter les battements; la difficulté de cette numération est en rapport avec la vitesse des battements et d'autres circonstances que nous indiquerons. Pour le moment, nous constatons simplement que M. Inaudi a pu faire des numérations dans des conditions d'une difficulté vraiment extraordinaire.

Nous terminerons en disant quelques mots du caractère de M. Inaudi; nous devons sur ce point des renseignements à M. de Thorcey, son impressario.

Caractère. — M. Inaudi a un caractère doux et modeste; il est calme, tranquille, il n'a pas les manières embarrassées; il parle peu, garde une attitude plutôt réservée. Il montre plus d'aplomb en public. Enfant, il était très espiègle; aujourd'hui, il a souvent un tour d'esprit ironique; dans ses séances sur le théâtre, il explique ses procédés

au public, en ajoutant avec malice que rien n'est plus simple et que tout le monde peut en faire autant. Il paraît sincère (comme Broca l'avait déjà remarqué) et il est le premier à reconnaître les erreurs de calcul qu'il peut commettre. Il n'est point susceptible et se met rarement en colère. Il est modeste, mais naturellement très fier de sa puissance de calcul, et il s'inquiète un peu des comparaisons qu'on cherche à faire entre ses facultés et celles des autres calculateurs prodiges. Son amour-propre le rend très attentif aux expériences, auxquelles il donne son maximum d'attention.

Son instruction est restée peu développée, car il n'y a guère que quatre ans qu'il a appris à lire; ses sujets de conversation sont assez limités; mais on n'a pas de peine à s'apercevoir qu'il a une bonne intelligence naturelle. Il est loin de se renfermer entièrement dans ses calculs; ce n'est nullement une simple machine à calculer. Au laboratoire, il s'est intéressé aux appareils qu'on faisait fonctionner devant lui; il a compris le maniement du d'Arsonval, avec une promptitude d'esprit qui nous a frappés d'autant plus que la majorité des personnes sont très lentes à comprendre comment on doit réagir.

En dehors de ses exercices, il lit les journaux et s'occupe de politique; il joue aux cartes et au billard. Il parle peu de chiffres : parfois il est préoccupé par un problème qu'on lui a posé et qu'il n'a pu résoudre; alors, il s'abstrait du monde extérieur et n'écoute plus personne. Il mange beaucoup et dort longtemps. Il rêve parfois de chiffres et de nombres; ce sont là les seuls rêves dont il garde un souvenir distinct au réveil. Les besoins sexuels sont chez lui très développés.

Il ne s'occupe point lui-même de la publicité à donner à ses expériences; il nous a paru plutôt disposé à subir la direction des personnes pour lesquelles il a de la sympathie; il ne semble pas avoir de grands besoins d'indépendance.

En résumé, nous remarquons chez M. Inaudi :

1° Un développement remarquable de la mémoire des chiffres qui lui permet de retenir de 200 à 400 chiffres qui lui sont dits dans une même séance.

2° La force d'acquisition de la mémoire des chiffres n'atteint pas 50 chiffres.

3° M. Inaudi est un exemple remarquable de mémoire partielle; les autres mémoires, même celle des lettres, sont chez lui très peu développées.

4° Dans ses opérations, M. Inaudi ne se sert point d'images visuelles, mais d'images auditives et motrices. Il est le premier exemple connu d'un grand calculateur mental qui n'est pas visuel.

5° Comme calculateur, M. Inaudi n'est pas plus rapide que beaucoup de calculateurs de profession.

6° Sa force d'attention, constatée par les temps de réaction, par l'expérience du métronome, etc., est considérable.

NOTES SUR QUELQUES CALCULATEURS DE PROFESSION

(*Communication préliminaire*).

L'étude qui suit peut être considérée comme un essai de psychologie professionnelle; elle a été entreprise dans le but de fournir des points de comparaison aux recherches qui ont été entreprises, vers la même époque, sur M. Inaudi, le calculateur prodige.

Les observations ont porté sur quatre personnes employées en qualité de caissiers dans les Magasins du Bon Marché[1]. Tous quatre sont entrés au Bon Marché vers l'âge de quinze à dix-huit ans; après un stage dans des bureaux de vérification où ils étaient chargés de découvrir les erreurs de caisse, avec une prime pour toute erreur supérieure à 0 f. 20 c., ils sont devenus caissiers; ils ont l'habitude de calculer tous les jours, le dimanche excepté, pendant une partie de la matinée et l'après-midi entier. En moyenne, ils calculent depuis quatorze ans (ils ont environ trente-cinq ans).

Les opérations d'arithmétique qu'ils résolvent à leurs caisses sont des additions, composées parfois de longues colonnes de chiffres, des soustractions et des multiplications. Ils ont l'habitude de faire beaucoup de multiplications de tête; seulement ils ont sous les yeux les deux facteurs de la multiplication (le métrage et le prix) et ils n'ont pas besoin de conserver la mémoire de ces deux nombres; le calcul mental consiste seulement à retenir les produits partiels. Il faut en outre remarquer que le plus souvent, le prix se termine par un 0 ou par un 5, ce qui facilite beaucoup les opérations.

Nous interrogeons d'abord ces personnes sur leurs aptitudes naturelles. Aucune d'elles n'a commencé à calculer avant d'apprendre à lire et à écrire. Leur instruction n'est point développée, et n'a point dépassé les limites de l'enseignement de l'école primaire. Une seule, M. Lour., paraît avoir montré des aptitudes spéciales pour le calcul dès la première enfance; M. Lour. raconte que les calculs qu'il trouvait dans les livres l'intéressaient beaucoup; il a eu souvent le premier prix de calcul de l'école. Les trois autres personnes n'ont rien remarqué de ce genre.

MM. Louv., Ret... etc., interrogés sur le développement de leurs facultés de calcul, n'hésitent point à déclarer que, depuis cinq à six ans (c'est-à-dire, après dix ans d'entraînement), ils ne progressent plus; au contraire, ils perdent; ils calculent moins vite qu'autrefois, et avec moins de sûreté. Ce témoignage nous a paru intéressant à recueillir.

La mémoire des chiffres prononcés est bien développée en général; ils peuvent répéter exactement de sept à dix chiffres; ils vont jusqu'à douze, quand les chiffres sont groupés en nombre. C'est là une bonne

1. Nous remercions, à ce propos, les administrateurs de la Maison pour leur grande obligeance.

moyenne de mémoire de chiffres, mais elle n'est pas sensiblement supérieure à la moyenne normale; et en tout cas, elle est hors de comparaison avec la mémoire de M. Inaudi. Nous avons dit déjà que pour exécuter de tête des opérations simples, ces calculateurs de profession n'ont pas une rapidité inférieure à celle de M. Inaudi; en d'autres termes, la faculté du calcul a acquis chez eux un développement notable; au contraire, la mémoire des chiffres n'a point participé à ce développement. Il s'est produit là une dissociation, qui conduit à admettre qu'il existe deux mémoires de chiffres, bien distinctes et bien indépendantes l'une de l'autre : la mémoire des chiffres proprement dite, et la mémoire des relations de chiffre; cette dernière seule est la base du calcul.

Après avoir essayé, par des épreuves successives, de mesurer chez ces personnes l'étendue de la mémoire des chiffres, nous leur posons quelques questions pour connaître la nature des représentations mentales qu'ils emploient dans ces exercices : nous leur demandons s'ils ont *vu les chiffres écrits*, quand ils cherchaient à les retenir, ou s'ils les ont conservés *dans l'oreille*. Ces deux expressions, constamment employées dans les demandes, sont utiles pour se faire bien comprendre des personnes qui n'ont aucune notion de psychologie. Trois des calculateurs répondent sans hésiter qu'ils ont vu le chiffre écrit; le quatrième hésite un peu; il dit qu'il a entrevu le chiffre, mais qu'il s'est servi aussi du souvenir de l'oreille, pour le retenir.

Il résulte de ces diverses réponses que ces personnes font usage des images visuelles des chiffres; par ce caractère, elles diffèrent de la majorité des personnes qui, soumises à cette même expérience, prétendent ne rien voir, et simplement retenir les chiffres par l'oreille. Il est probable que l'habitude journalière de calculer sur le papier est le véritable motif pour lequel ces calculateurs de profession visualisent les chiffres. — Les habitudes sont ici prédominantes, et le fait de tenir constamment une plume à la main a une action directe sur la façon de penser et de se représenter les choses.

Nous remarquons que quelques-uns d'entre eux, quand ils cherchent à se rappeler la série de chiffres qu'on vient d'énoncer — et aussi, quand ils font de tête une opération d'arithmétique — articulent des nombres à voix basse, comme un élève d'école primaire qui cherche à apprendre une leçon par cœur. Ce petit détail d'expérience est utile à retenir. Il nous apprend que des personnes utilisant des images visuelles de chiffres peuvent les articuler comme le font les personnes qui se servent d'images auditives; l'articulation faible qui sert en général à renforcer l'image auditive peut donc se rencontrer chez une personne appartenant au type visuel. Il faudra voir si cette observation se vérifie chez d'autres personnes, car elle nous parait contraire à l'opinion courante.

Nous arrivons maintenant aux opérations de calcul, pour lesquelles nous devons étudier plusieurs questions : 1° l'étendue de la faculté

du calcul mental, 2° la rapidité du calcul; 3° les procédés employés.

Pour mesurer l'étendue de la faculté du calcul mental, nous avons tenu à ne point placer les sujets d'expérience dans des conditions dont ils n'ont point l'habitude; par conséquent les chiffres sur lesquels ils doivent opérer ont été mis sous leurs yeux; on les a simplement priés de faire les solutions partielles de tête; ainsi, dans une multiplication de 35 par 67, ils ont eu sous les yeux ces deux nombres, mais ils ont dû retenir les produits partiels pour les additionner, et retenir le produit total pour l'énoncer. Dans ces conditions, ce sont surtout les multiplications qui exigent un calcul mental compliqué. Tous les quatre calculateurs ont pu faire sans peine des multiplications de deux chiffres; quelques-uns ont pu faire, avec un certain effort, des multiplications de trois chiffres (chacun des facteurs ayant trois chiffres); aucun n'a pu aller jusqu'à quatre chiffres. C'est la mémoire qui pose ici les limites; les sujets ne se rappellent pas, quand l'opération est complexe, les solutions partielles, qu'ils obtiennent successivement; par conséquent, ils sont obligés de renoncer à l'opération.

La rapidité du calcul varie selon les sujets; le plus habile paraît être M. Lour..., qui exécute mentalement les calculs en moins de temps que M. Inaudi. Un exemple suffira; pour multiplier mentalement trois chiffres par trois chiffres, M. Lour... met 4" tandis que M. Inaudi met 6", 4.

Quant aux procédés employés, ils consistent dans une décomposition de l'opération, analogue du reste à celle de M. Inaudi. Ainsi, au lieu de multiplier par 19, on multiplie par 20, puis par 1, et on retranche le second produit du premier. Chose curieuse, cette décomposition se présente immédiatement à l'esprit, sans qu'on la cherche : elle constitue un acte automatique; dès que l'opération est proposée, le calculateur perçoit la façon dont il doit la décomposer pour la rendre plus facile.

Cette courte étude, outre les particularités psychologiques intéressantes qu'elle nous a révélées, nous a surtout bien montré que la mémoire des chiffres et la faculté du calcul sont choses bien distinctes [1].

A. BINET et PHILIPPE.

1. Les études ultérieures montreront certainement que nos distinctions sont encore insuffisantes, et qu'on doit les pousser beaucoup plus loin. Je citerai, à simple titre de suggestion, l'observation suivante : Je connais une dame qui a une mémoire extraordinaire pour les petits chiffres, par exemple pour les numéros d'adresse; elle peut oublier l'adresse en se rappelant le numéro; quand elle interrompt une lecture, elle se rappelle la page du livre où elle est restée, etc. Cette personne est incapable de calculer de tête; et de plus, quand on essaie de lui faire répéter une série de chiffres, elle n'en répète pas un nombre supérieur à la commune mesure; ce qui est développé chez elle, ce n'est pas l'étendue de la mémoire des chiffres, c'est la précision et la persistance de cette mémoire. (A. B.)

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BOURDON. *L'expression des émotions et des tendances dans le langage.* In-8, Paris, F. Alcan.

SABATIER. *Essai sur la vie et la mort.* In-12, Paris, Babé.

R. COULON. *Synthèse du transformisme.* In-8, Paris, Reinwald.

CHARCOT. *Clinique des maladies du système nerveux.* In-8, Paris, Ve Babé.

SOLLIER. *Les troubles de la mémoire.* In-12, Paris, Rueff.

B. PEREZ. *Les trois premières années de l'enfant.* Nouvelle édition in-8, entièrement refondue. Paris, F. Alcan.

DOMET DE VORGES. *La perception et la psychologie thomiste.* In-8, Paris, Roger et Chernowiz.

G. RICHARD. *Essai sur l'origine de l'idée de droit.* In-8, Paris, Thorin.

NETTER. *La parole intérieure et l'âme.* In-12, Paris, F. Alcan.

SIGHELE. *La foule criminelle,* trad. de l'italien par P. Vigny. In-12, Paris, F. Alcan.

CHAUVIN (Jeanne). *Étude historique sur les professions accessibles aux femmes.* In-8, Paris, Giard.

E. DE LA HAUTIÈRE. *Cours élémentaire de philosophie morale.* In-12, Paris, Garnier.

A. GEULINCX. *Opera omnia.* Vol. II. Hagæ comitum. Nijhof, in-8.

Helen Keller. Souvenir of the Meeting of the American Association for the teaching of speech to deaf. In-4, Washington.

HERBERT SPENCER. *The Principles of Ethics.* T. I, in-8, London, Williams.

WUNDT. *Ethik : eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.* 2e édition, in-8, Stuttgard, Enke.

E. LŒWENTHAL. *Internationalen Säcularalbum.* In-8, Berlin, Siegismund.

JACCOUD. *Elementa philosophiæ theoreticæ et praticæ.* In-8, Friburgi Helvetiorum, Friesenhahn.

M. G. CAROLI nous écrit de Naples, à propos du compte rendu de l'ouvrage d'Hillebrand (1er semestre, p. 344), qu'il a antérieurement (1885) soutenu dans son *Saggio sul pensiero,* que l'affirmation et la négation sont l'acte propre et véritable de l'intelligence.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.



LA
PERSONNALITÉ DANS LES RÊVES

I

Si les ouvrages qui traitent des rêves laissent beaucoup à désirer, c'est que dans les meilleurs la curiosité prévaut sur l'esprit d'observation, tandis que les autres présentent des faits entassés pêle-mêle, ou groupés d'après des idées préconçues, à l'appui d'une thèse. En un pareil sujet, il n'est possible d'obtenir quelque certitude que par l'enquête personnelle; et bien des obstacles s'opposent à ce que cette enquête soit entièrement satisfaisante dans ses moyens et ses résultats : difficultés d'observation et d'information. La mémoire simplement représentative est sujette à caution, et bien plus encore la mémoire imaginative. L'amnésie est fréquente, et l'anamnésie peut altérer la réalité du rêve, soit par une reproduction insuffisante, soit par une représentation imaginaire : dans les deux cas, la reconstruction est infidèle.

Une autre cause d'erreur, c'est la confusion des temps et des sujets : pour que les rêves fussent bien distincts, il faudrait en écrire l'histoire chronologique, de manière que la distance ne nuisît point à la perspective. En les classant d'après ce système, il serait aisé de tenir compte de l'âge et des circonstances diverses, qui ne sauraient être indifférentes. Qui tiendrait ainsi registre de ces scènes nocturnes pourrait se connaître dans ses divers états de conscience, non pas toutefois sans lacunes; car ces moments d'arrêt qui constituent l'attention nous dérobent bien des phénomènes sensibles, forcément soustraits à notre connaissance, puisqu'ils nous échappent complètement. Or, si ces lacunes ne manquent point dans la vie diurne, elles abondent dans la vie nocturne. Combien de songes dont il ne reste qu'un vague souvenir! Combien d'autres sont péni-

blement et imparfaitement reconstitués d'après des données confuses ou inexactes! Combien encore dont tout vestige disparaît.

Les sensations les plus vives comme les plus intenses peuvent s'effacer sans retour. Dans nombre d'opérations pratiquées pendant l'anesthésie, le patient ne se souvient de rien, et cependant il jetait les hauts cris au moment où le couteau entamait la peau et le périoste. Beaucoup d'opérés qui ont évidemment souffert ne gardent aucun souvenir, pour ne rien dire de ceux qui, imparfaitement anesthésiés, joignent aux cris de douleur des mouvements brusques et énergiques. Dans certains cas d'intoxicaton, au contraire, la sensibilité demeure intacte, tandis que le mouvement est impossible. De même dans certaines léthargies : la sensibilité veille, et ne se manifeste par aucun mouvement. Dans un cas d'apoplexie séreuse, compliquée de désordres du cœur et d'anasarque consécutive, le malade raisonnait juste, parlait à propos et avec esprit, se rendait compte de son état, en vieux médecin expérimenté, délirait par intervalles; et à la suite d'une crise qui semblait annoncer le retour à la santé, il ne se souvenait de rien et s'étonnait fort de ce que lui racontait son entourage. Il en est ainsi de bien des gens qui, rêvant tout haut, crient et gesticulent, et qui, de même que les somnambules, une fois réveillés, ne se souviennent point. Combien d'ivrognes agissent absolument sans conscience et obtiennent l'absolution de leurs méfaits ou des circonstances atténuantes. Ils ne gardent aucun souvenir de ce qu'ils ont fait et dit étant ivres.

D'un autre côté, beaucoup d'aliénés, après la guérison, se rappellent très bien un état dont ils n'avaient point conscience.

En présence de ces faits bien acquis, il est permis de demander s'il y a vraiment des personnes qui ne rêvent jamais. Il se pourrait que ces personnes, d'ailleurs en petit nombre, n'eussent point le souvenir de leurs rêves. Il en est d'autres qui ne rêvent que dans un âge relativement avancé, peut-être parce que le souvenir ne commence qu'à cet âge, les songes antérieurs n'ayant pas été retenus; ce qui n'implique point l'inconscience, puisque tous ceux dont le souvenir se conserve sont conscients.

Il serait curieux de savoir si les animaux se souviennent de leurs hallucinations nocturnes : c'est un point qu'ont négligé d'éclaircir les auteurs qui ont écrit pour ou contre l'esprit des bêtes; et pourtant les rêves des animaux témoignent de leur sensibilité; car il ne peut y avoir de rêves sans les sensations; or, chacun sait que les partisans de l'automatisme refusent toute sensibilité à l'animal-machine. Ils faisaient pourtant, à leur manière, de la psychologie comparative.

En somme, c'est la mémoire qui rend témoignage des songes; c'est elle qui dépose, qui dresse, pour mieux dire, le procès-verbal; et les songes qu'elle n'enregistre point sont comme s'ils n'étaient pas. Reste à savoir si la mémoire, dans ces dépositions, est servie ou desservie par ses auxiliaires : la réponse à cette question serait prématurée pour le moment. En un pareil sujet, les détails ne sont guère de mise : l'essentiel est que les observations portent sur des faits nombreux et divers, dont les ressemblances et les différences puissent autoriser par la comparaison des conclusions raisonnables ou du moins des propositions plausibles : dans la méthode inductive, la sélection intervient pour empêcher la confusion et le désordre.

Philosopher n'est pas conjecturer : en vue donc de réduire le champ des conjectures, il sera prudent de rejeter à la fin de cette étude, en les signalant seulement, les questions de psychologie pure, consécutives aux phénomènes de sensibilité externe et interne qui se produisent dans les rêves, selon qu'ils se rapportent plus spécialement à la vie de relation ou à la vie de nutrition, sans perdre de vue que les uns et les autres sont de l'ordre organique.

II

Si l'aphorisme fondamental d'Aristote est vrai comme un axiome, c'est particulièrement dans les rêves qu'on peut constater la prépondérance de la sensibilité dans le déterminisme psychologique. Un individu privé des cinq sens et du sens génésique, s'il était possible de le concevoir, ne communiquerait avec le monde extérieur que par le toucher général : réduit à ce sens vague et aux sensations viscérales, il ne rêverait qu'imparfaitement, faute d'images, et ne se souviendrait de rien, tel que le fœtus dans le sein de sa mère. Qu'on songe à quoi se réduirait l'action des réflexes; qu'on se rappelle la fiction de Voltaire : Les aveugles, juges des couleurs, et les sourds juges des sons. Point de songes érotiques, de visions ou apparitions analogues à celles qui remplissent l'histoire du mysticisme, laquelle ne fait mention d'aucun eunuque naturel.

La vie purement végétative et plastique paraît incompatible avec le rêve, lequel suppose nécessairement la cellule nerveuse, l'agent du mouvement et du sentiment, facteurs de la vie organique et animale. Sans elle, le polyzoïsme ne serait qu'un amas de microbes, et l'action réflexe qu'une obscure irritation. Or, il n'y a point de rêves sans réflexes, tout rêve étant une série de réactions. Donc tout rêve

est de nature sensorielle; et les songes se divisent naturellement d'après les sens, qui sont externes ou internes : les songes mixtes participent des deux. Les plus abstraits peuvent se ramener à ces trois groupes.

Il est donc inutile de subdiviser en ayant égard aux entités dites facultés de l'âme, et de subtiliser à propos des sentiments et des opérations de l'intellect. L'abus de l'analyse témoigne généralement plus d'amour-propre que de respect pour la vérité; les sophistes ressemblent fort aux jongleurs.

Les sens externes n'étant que des variétés du toucher, la vue est celui qui nous met le plus en rapport avec le monde extérieur, autant dire, celui qui nous procure le plus de sensations, et les plus variées. Les sensations visuelles répondent à l'état de l'appareil visuel, conformément au principe physiologique, « L'organe détermine la fonction ». Pendant la veille, la vision est en rapport avec la vue : les impressions, les perceptions sont plus ou moins vives, plus ou moins nettes, selon que l'œil est pur ou trouble, indépendamment du milieu : le myope voit en myope, le presbyte en presbyte; quiconque est affecté de daltonisme voit en conséquence : les verres optiques créent une vue artificielle, qui devient normale par l'habitude et l'accommodation.

Il n'en va pas toujours de même dans le rêve : dans les scènes rétrospectives de l'enfance, de la jeunesse, la vue a la force, l'acuité, la portée qu'elle avait à l'âge de dix, quinze ou vingt ans. Cette particularité remarquable peut aider à expliquer la merveilleuse netteté des souvenirs représentatifs de la dixième, de la quinzième, de la vingtième année : la limpidité des images est en rapport avec la vivacité des impressions et des sentiments qu'elles rappellent; c'est une évocation fidèle et exacte. Ce qui mérite aussi d'être noté, c'est que malgré l'usage fréquent du binocle, le myope par dégénérescence voit et perçoit les objets aussi nettement que si ses yeux étaient armés de l'instrument auxiliaire. L'affaiblissement de la vue par les progrès de l'âge ne paraît pas troubler la vision dans les scènes nocturnes, ni influer d'une manière sensible sur l'impression et la perception des objets : de sorte que les indications qui pourraient être fournies de ce chef aux médecins oculistes ne sont pas à comparer aux explications de l'ophtalmoscope, bien que cet instrument ne puisse constater que l'état de l'appareil.

Dans ces faits complexes, l'analyse ne peut se faire exactement sans le secours de l'expérience, avec de nombreux éléments de comparaison.

Une autre remarque importante, c'est que, malgré la longue habitude de l'effort d'une vision qui s'opère avec des verres au-dessous du numéro indiqué, de peur de trop fatiguer la vue, les yeux voient et regardent sans fatigue, comme dans la vision naturelle et normale, sans que les paupières s'écartent démesurément ou se closent presque pour recevoir largement la lumière ou pour en concentrer les rayons.

Que la représentation fantastique ait lieu le jour ou la nuit, elle est généralement éclairée par une lumière douce, plus rarement par un éclat intense. Le plus souvent, le jour est une sorte de pénombre assez semblable à celle que répand une bonne lampe coiffée d'un abat-jour. Rarement le rêve se passe dans l'obscurité, dans cette obscurité dont les ténèbres sont visibles, ou sillonnées d'éclairs. Il est probable que l'amour de la clarté se retrouve dans les songes : l'illumination de ces scènes fantastiques ne va pas apparemment avec des habitudes cauteleuses, comme celles des conspirateurs et des solitaires qui se recueillent dans l'ombre. Le demi-jour ne suffit point à ceux qui aiment à y voir clair : les visions de la nuit se ressentent inévitablement des habitudes de l'esprit. Les natures sombres et ténébreuses ne rêvent point en pleine lumière.

Le lieu de la scène est d'autant plus distinct qu'il y a moins de personnages : dans ce cas, le souvenir demeure plus net et la représentation est plus vive; tandis que le grand nombre des acteurs ou des comparses rend la topographie plus confuse, sans doute parce que la vue se concentre sur les formes vivantes et néglige le reste.

On prétend que le rêve présente quelquefois des personnes ni vues ni connues sous leurs traits véritables, ce qui paraît difficile à croire; mais il se peut que cette sorte de divination de la ressemblance se produise par réminiscence d'un portrait oublié, d'un simple crayon ou d'une description équivalant à un portrait. Une ressemblance fortuite, une comparaison de la personne inconnue à une personne connue pourrait expliquer cette espèce de miracle, digne de figurer dans un traité d'oniromancie. Combien de prétendus cas de prescience qui ne sont que des faits confus de réminiscence. C'est ainsi que la mémoire, réduite au rôle d'une servante chargée des commissions, se joue de sa trop confiante maîtresse l'imagination.

Dans le rêve comme dans la veille, la mémoire représentative est sujette à de fréquentes infidélités. C'est ainsi qu'il arrive de voir en songe des personnes familièrement connues, sous des traits qui ne sont pas les leurs, avec des particularités de taille, de costume, de formes et de manières qui s'éloignent beaucoup de la réalité. Ces anomalies s'appliquent aussi bien aux morts qu'aux vivants évoqués

par l'imagination du dormeur, sans qu'il y ait pour cela confusion ni méprise, sans préjudice par conséquent de la personnalité, de l'identité. Ces altérations singulières qui se rapportent généralement à l'extérieur, à la figure et à l'âge, peuvent aller jusqu'à la transfiguration.

Il est probable que ces métamorphoses de l'imagination nocturne ont accrédité bien des chimères touchant la vie future et les habitants du pays d'Utopie, vulgairement appelé l'autre monde. C'est de l'évocation de ces revenants qu'on peut dire, avec le poète, *quisque suos patimur manes*. Les spirites en sont obsédés jusque dans la veille. C'est ainsi que les dieux immortels sont nés de l'alliance du sommeil et de la mort. Voilà le sujet d'un chapitre unique pour les sages profonds qui composent de beaux livres sur les idées de substance, de cause et de Dieu, fondues ou confondues en une indissoluble trinité.

Lorsque des groupes de personnes apparaissent en ces féeries théâtrales, les figures sont nettement distinctes, mais elles ne rappellent aucun souvenir, pas plus que les spectateurs ou les auditeurs inconnus qui assistent à une représentation ou à une démonstration publique. On ne saurait affirmer cependant qu'elles soient tout à fait nouvelles, à cause des images en nombre infini qui peuvent passer de la rétine dans le cerveau, sans que l'attention les confie à la mémoire. Ce qui rend cette interprétation probable, c'est que ces groupes anonymes représentent des types contemporains, et que les évocations du dormeur qui rêve diffèrent notablement de celles des spirites, dont les interlocuteurs ordinaires sont des morts illustres du temps passé.

En général, ces types ne sont pas vulgaires comme ceux des gens qui passent dans les rues, des habitués des clubs et des cabarets, peut-être par une sorte de sélection inconsciente, involontaire, résultant du goût ou d'habitudes esthétiques. Évidemment ces deux facteurs doivent influer sur l'aspect des apparitions.

Quant aux objets, ils se présentent généralement sous les apparences de la réalité concrète, avec moins de relief que les personnes et les bêtes, comme les meubles peints sur les toiles de fond au théâtre, qui trompent l'œil par la perspective : une sorte d'illusion se mêle à l'apparente réalité.

Ces objets divers peuvent changer à vue d'œil, en se déformant sans se transformer tout à fait, par exemple les livres et les manuscrits : semblables d'abord à ceux qui se conservent dans les dépôts publics, ils changent bientôt d'aspect et de format ; les pages s'allongent, les lignes se brouillent, les caractères indistincts se confon-

dent, et la confusion peut aller jusqu'à l'incohérence, en attendant que l'image s'évanouisse.

Ce n'est point dans ces apparitions éphémères que les livres et les manuscrits sont des instruments de travail : les rêves vont trop vite pour permettre même le simulacre d'une occupation qui demande du temps. Dans les songes, comme dans la vie active, les transitions ne sont guère apparentes; les nuances, encore moins : quoi qu'en dise le philosophe, la nature va très volontiers par sauts et par bonds, sans suite ni logique, à la manière de ces auteurs primesautiers qui semblent jouer à cache-cache avec le lecteur ahuri. Et malgré ce désordre sans art, le spectacle n'a rien de trop étrange, de semblable, par exemple, aux scènes sublimes et décousues d'Eschyle, de Dante, de Shakespeare; ou, dans un autre genre, aux visions baroques de Lucien dans les histoires véritables, et de Cyrano de Bergerac, dans ses relations imaginaires des empires du Soleil et de la Lune.

C'est moins l'imprévu que le bizarre qui domine dans ces visions, le plus souvent sans suite et sans plan. Puissance d'imagination à part, l'invention à l'état de veille pourrait bien être supérieure à la fantaisie déréglée des songes; ce qui revient à dire que tel poète a plus rêvé en composant qu'en rêvant tout endormi. Le mystique Calderon de la Barca, homme positif s'il en fut, et d'un réalisme prosaïque dans la vie ordinaire, d'après son autobiographie, devait se reposer en dormant des créations singulières d'une imagination déchaînée. Les critiques scrutateurs, qui sondent les cœurs et les reins, n'ont pas songé à s'enquérir des rêves de leurs justiciables. C'est un chapitre tout neuf dans la monographie de la personnalité psychologique des écrivains et des artistes, et dont le fond n'est pas sans analogie avec le sujet de cette étude.

En résumé, la vision s'exerce librement et dans sa plénitude, sans la moindre apparition de ces phénomènes intercurrents à l'état de veille, tels que bluettes, mouches volantes, cercles lumineux ou phosphènes, clignotement des paupières, sensation de froid, larmoiement, sentiment de tension et de fatigue, et autres symptômes plus ou moins graves d'un état pathologique de l'organe visuel. Ce qu'il faut noter, c'est que des images vainement évoquées durant la veille, le plus souvent en fermant les yeux, se présentent pendant le sommeil, soit grossies, soit diminuées; il en est de même des images qui répugnent et qu'on chasse quand elles se présentent.

Autre observation : le dormeur ne doute pas un seul instant que la vision ne s'opère avec les yeux ouverts, comme lorsqu'il voit et

regarde étant éveillé. De là vient peut-être l'impossibilité de rêver que l'on dort ou que l'on rêve; ce qui paraît démontrer que le moi, au moment où il agit ou réagit, ne peut simultanément se replier sur lui-même, en autres termes, être à la fois sujet et objet, observateur et livré à l'observation. Dans le mystère de la Trinité, l'unité de Dieu n'implique point la confusion des personnes.

III

De la vue à l'ouïe, la transition est aisée; le plus souvent les deux sens s'exercent ensemble. Virgile a peint leur coopération dans le premier vers du second chant de l'Énéide, qui nous montre les convives de Didon, attentifs et bouche close, au moment où le héros va parler; et dans la comparaison classique du premier chant, la foule ameutée s'arrête en silence à l'aspect de celui qui va la calmer et vers lequel elle tend l'oreille. Enfin l'amante abandonnée voit et entend l'infidèle : *Illum absens absentem auditque videtque*. C'est bien cela : l'illusion du cœur ne diffère point de l'hallucination des songes.

Les langues témoignent de la solidarité des deux sens : on dit encore l'éclat du tonnerre comme l'éclat du jour, un son éclatant, une lumière éclatante. Si la métaphore « dresser l'oreille » ne peut plus s'appliquer à l'homme, elle était juste au temps où l'homme pouvait remuer le pavillon ou l'oreille externe. Il en est encore dont les muscles moteurs conservent quelque énergie : fait d'atavisme indéniable.

L'ouïe est par excellence le sens sociable; et s'il paraît subordonné à la vue dans les rêves, il y joue néanmoins un rôle capital. Les aveugles rêvent, et c'est le sens qu'ils exercent le plus qui domine tous les autres dans les hallucinations du sommeil. On sait que la légende privait de la vue les devins et les poètes : ils entendaient mieux les voix intérieures ou extérieures dont ils s'inspiraient. C'est apparemment à cause de ses vers harmonieux qu'Homère passait pour être aveugle, bien qu'il excelle surtout dans les descriptions. Les rossignols aveugles chantent, dit-on, mieux que les autres, et ce préjugé cruel tient toujours bon. Ce qui paraît ridicule, c'est d'avoir étendu la légende aux philosophes : pour voir les choses comme elles sont, il faut des yeux perçants et bien exercés. A force de regarder en dedans, sous prétexte de se mieux connaître, on se prive bonnement des plus précieux moyens de connaissance : les voix intérieures appellent les hallucinations les moins faciles à guérir. Combien de philosophes, et non des moindres, se sont condamnés

à ce régime mental! Est-ce que Socrate et Pascal avaient besoin d'être hallucinés? Si l'hallucination n'est pas la folie, elle en est un élément.

Les rêves des auditifs ne diffèrent pas foncièrement de ceux des visuels, sauf la prépondérance du sens qui les caractérise. Il y a grande apparence que les hallucinations des uns et des autres sont en rapport avec la nature du sens qu'ils exercent le plus. Si les médecins d'aliénés, y compris ceux qui s'intitulent doctement psychiâtres, daignaient philosopher un peu, les psychologues purs devraient à leur condescendance quelques éclaircissements à ce sujet et, en vérité, ils ne seraient pas moins utiles à la psychologie qu'à la médecine légale. Faudra-t-il donc compter sur les promesses du roman psychologique?

Ce qu'il est permis de penser, en associant prudemment l'observation personnelle à l'histoire des hallucinations, c'est que dans celles-ci, comme dans les rêves, les visions prédominent sur les voix, chez les clairvoyants s'entend. On remarquera que dans son opuscule sur les songes et ailleurs, Aristote décrit les caprices de la fantaisie du dormeur avec des termes qui s'appliquent bien mieux à la vue qu'à l'ouïe, bien que les deux sens soient si étroitement liés qu'on peut dire qu'ils sont connexes. Au demeurant, l'exercice simultané de l'œil et de l'oreille ne complique pas tellement l'analyse des sensations qu'on ne puisse les distinguer l'une de l'autre et reconnaître leur indépendance respective ou relative. Si le plus souvent ils coopèrent à une même fin, ils peuvent aussi se séparer et ne pas agir de concert.

Quand l'œil est attentif à un objet qui accapare la vue, par exemple, l'écriture, le dessin, l'observation minutieuse par la loupe ou le microscope, l'oreille se repose, devient sourde. De même, dans l'audition musicale ou durant l'exposition d'un sujet difficile, les yeux se ferment pour laisser toute liberté à l'oreille; et souvent dans le pénible travail de la pensée, dans les laborieuses opérations de la logique, la vue chôme pendant que l'oreille écoute, et perçoit parfaitement, chez les auditifs, le bruit de la pensée.

Ces variétés de l'attention concentrée déterminent des habitudes différentes d'esprit et de travail, et ne sont pas sans influence sur la mémoire : elle ne s'exerce pas de même chez les visuels et chez les auditifs; et il n'est point téméraire d'avancer que les variétés de la mémoire dépendent beaucoup de l'exercice des sens. Rien ne serait plus intéressant que d'étudier curieusement les tempéraments psychologiques en vue de déterminer l'idiosyncrasie mentale de

chacun, d'après la méthode historique et comparative. Les médecins ont montré la voie aux philosophes; mais ils se sont arrêtés en chemin, et les philosophes ne les ont pas suivis, parce qu'ils sont plus enclins à généraliser par déduction, qu'à observer et à induire; sans compter que la plupart dédaignent la sensibilité, et pensent que pour pénétrer jusqu'au salon il n'est pas indispensable de passer par l'antichambre; pareils aux docteurs du moyen âge qui faisaient pratiquer les opérations et les autopsies par les chirurgiens-barbiers. Quand ces humbles servants eurent appris pratiquement l'anatomie et la pathologie, ils régénérèrent la médecine, compromise par les docteurs-régents.

Pour revenir, l'attention intense, concentrée de l'œil, commande l'inattention de l'oreille, et réciproquement. L'observateur attentif, qui regarde de tout son pouvoir, est tout yeux, il devient sourd; celui qui écoute avec recueillement est tout oreilles : il ferme les yeux pour mieux entendre. Rien n'est plus juste que le profond aphorisme hippocratique : « Deux sensations simultanées, se produisant en des points distincts, la plus forte éclipse l'autre ». La proposition est rigoureusement exacte en physiologie, et conséquemment en pathologie et en psychologie.

Si les deux sens concourent, dans la vie diurne comme dans la vie nocturne, l'un des deux peut faire tort à l'autre ou s'exercer à ses dépens. Dans les rêves les plus complets, rien n'est plus rare que l'exercice simultané de tous les sens; aussi arrive-t-il rarement que le rêve soit l'image de la vie réelle dans sa plénitude. Ce qui paraît acquis à l'observation, c'est que dans la plupart des cas où le spectacle absorbe la curiosité des yeux, l'oreille se repose; tandis que si l'ouïe est fortement sollicitée, c'est la vue qui se relâche. Dans ce cas, l'œil voit plutôt qu'il ne regarde; et le souvenir du lieu est confus, surtout lorsque c'est la parole qui sollicite l'attention. La mémoire est bien plus fidèle et tenace lorsqu'elle évoque des scènes où les sens ont concouru également.

Quand le dormeur se trouve parfaitement isolé, de manière que les rumeurs du dehors ne puissent arriver jusqu'à lui, il ne peut entendre en rêvant que les bruits de la nature ou de la vie active, les cris des animaux, les chants des oiseaux, la musique vocale et instrumentale, et la parole humaine. Que le soldat entende le roulement cadencé du tambour, l'éclat du clairon ou la fanfare militaire; que le chanteur et le musicien perçoivent des chants ou des sons d'instruments; que le forgeron dorme aux coups alternants du marteau sur l'enclume, rien d'étonnant : les songes sont l'écho, le reflet de la vie, la répétition après le drame. Le chien ne rêve-t-il pas qu'il

chasse, ainsi que le révèlent ses aboiements? On connaît les vers de Lucrèce : le poète a négligé de dire si l'animal perçoit en dormant les cris dont il poursuit la proie convoitée, ou si c'est la vue du gibier qui l'absorbe et la recherche de la piste; car il crie furieusement, sans bouger ni remuer, comme il donne de la voix en forêt, en poursuivant la bête qui détale. De même le cheval qui hennit fièrement en disputant le prix d'une course imaginaire, perçoit-il ces hennissements de fureur ou de triomphe?

La question n'est pas indifférente; elle se complique, si le dormeur est un auditif, lorsque la parole domine dans ses rêves. Sans étrangler le sujet, qui comporte d'amples développements, il convient de le resserrer, en éloignant tous les bruits et sons autres que la parole. Voici un auditif qui s'entend penser dans le profond silence du recueillement studieux, et qui ne saurait lire sans entendre la lecture qu'il fait, à la vérité sans ouvrir la bouche, sinon sans remuer les lèvres, comme la dévote qui marmotte ses oraisons : habitude de vieille date, et point du tout contractée en vue de fixer, de forcer l'attention.

Comment se fait-il que quelqu'un qui, depuis bien des années, ne suit ni les assemblées, ni les cours publics, ni les conférences, ni les lieux de réunion où l'on cause et pérore, se mette en frais de discours, sinon d'éloquence? Avec un tempérament de tribun, de Gascon ou de Normand, ou tant soit peu de goût pour la faconde, cette particularité s'expliquerait aisément. Peut-être bien que l'habitude de l'enseignement y est pour quelque chose; mais c'est plutôt l'autre habitude de la parole intérieure qui paraît être le facteur principal. Ce qui rend la conjecture probable, c'est que la discussion n'a pas toujours lieu en français, bien que ce soit le cas habituel. Quelquefois le latin remplace le français, comme dans les anciennes disputes d'école et les soutenances de thèse du temps jadis; et l'orateur se réveille au bruit harmonieux d'une belle période latine qui semble irréprochable, prononcée à la manière des Italiens, avec l'accent et la quantité. Où le discours latin va-t-il se réfugier? Molière qui s'est tant moqué de la latinité moderne, ne nous a pas dit si ses docteurs grotesques rêvaient dans les langues mortes qui les rendaient imbéciles et parfaitement sots. Les spirites devraient aussi nous apprendre en quelle langue s'expriment les grands hommes de l'antiquité qu'ils citent à comparaître : la conversation avec ces morts illustres ne doit pas être aisée. Pour le grec sauf quelques formes nominales ou verbales, il ne figure point dans ces rêves auditifs; et, ce qui paraît plus étrange, jamais un mot d'espagnol, et rarement, très rarement, du catalan.

A la rigueur, l'absence du castillan pourrait s'expliquer par une répugnance insurmontable à parler une langue démonétisée, sans doute par une profonde antipathie de race. Mais le catalan, la langue maternelle, cultivée avec amour, écrite avec respect, puisée aux sources pures, pourquoi ne fait-elle pas entendre ces accents qui ont inspiré le vers homérique de l'enthousiaste Aribau :

O llengua á mos sentits mes dolsa que la mel.

Peut-être parce qu'elle a été profanée ou avilie par des catalanistes ignares, ou livrée aux entreprises pédantesques de quelque sot romaniste; à moins que ce ne soit parce que, même dans les rêves, c'est la langue usuelle qui interprète les sentiments et les idées. Rien n'est plus malaisé, paraît-il, que de penser en trois langues différentes, même congénères. Les occasions de parler castillan ne manquent point à Paris; tandis que le catalan y est si peu compris, qu'on peut se permettre de l'enseigner sans le savoir.

S'il est parfaitement vrai que la langue natale s'impose dans les grandes crises de la passion ou dans les calculs rapides, cette prévalence ne dure pas au delà d'un certain âge, une fois que la langue de la patrie d'adoption a pénétré dans les circonvolutions cérébrales, dans les replis du cœur, et s'est insinuée dans les moelles : remplissant l'oreille et la pensée, elle s'impose à la longue et domine souverainement, comme une maîtresse absolue, impérieuse et jalouse. Il n'est point d'esprit, si robuste et énergique qu'il soit, qui puisse se soustraire à ce despotisme de l'habitude sur la pensée. Reste à savoir si les visuels subissent cette tyrannie fatale aussi docilement que les auditifs : question intéressante dans l'examen du pouvoir des signes. La pensée se coule dans le moule habituel, et la langue maternelle dépossédée cède le pas à l'usurpatrice.

Dans une histoire comparée des syntaxes grecque et latine, il y aurait beaucoup à dire sur les Latins qui ont écrit en grec, et particulièrement sur les Grecs qui ont écrit en latin. La langue de Marc-Aurèle, dans ses pensées intimes, paraît étrange, même en tenant compte de la forme stoïcienne et du vocabulaire technique. Dans l'histoire d'Ammien Marcellin, la phraséologie grecque transparaît sous le latin. En revanche, chez quelques auteurs grecs qui vécurent à Rome, au milieu de la société romaine, l'atmosphère latine a pénétré, altéré, transformé la phraséologie grecque. Plutarque a beau protester qu'il ne possède pas suffisamment le latin pour en pouvoir apprécier le génie, sa phrase tourmentée est bien plus latine que grecque, notamment dans les biographies des Romains illustres, où

les nombreux documents en langue latine ont laissé des traces visibles.

Sans insister davantage, il est bon de rappeler ici que la misère intellectuelle de l'Espagne contemporaine a condamné ce pays au régime débilitant des traductions; et la langue nationale en a été profondément altérée, le génie étranger ayant fini par dominer le génie indigène. Il n'y a point de transfusion du sang qui puisse remédier à cette incurable anémie.

Pour avoir subi le même régime durant trois siècles, la Catalogne, hispanisée d'un côté, et francisée de l'autre, fait depuis bientôt cinquante ans de vains efforts pour donner suite à une littérature robuste et florissante, dont la fin coïncida avec la renaissance classique. A force de le vouloir, les Catalans ont fabriqué de toutes pièces une littérature factice, modelée sur les littératures voisines; mais c'est moins le talent qui leur manque — ils en ont un très grand d'imitation — que l'instrument de précision, l'idiome : la vraie langue catalane, pure, correcte, autonome, indépendante, nationale en un mot, ne se trouve que dans les vieux livres et les poudreux manuscrits qui renferment le trésor des lettres catalanes. Tout idiome étant un organisme vivant, il ne peut vivre sans se nourrir conformément à sa nature. Que si la nutrition est atteinte, la diathèse pathologique prépare la cachexie finale, comme dans ces affections organiques graves que les médecins appelaient constitutionnelles (*morbi totius substantiæ*), avant les microbes et la bactériologie.

Pour revenir à l'observation, il semble qu'il y ait plus de cohérence dans les discours que dans les images des songes. Généralement les propos sont suivis et bien liés : toute logique n'est pas absente des conversations ou des monologues; tandis que le plus souvent les espèces se brouillent, se confondent et s'effacent, à peu près comme les images que reflète le miroir d'une eau limpide, lorsque la surface se ride ou s'agite, sous le vent qui souffle ou la pluie qui tombe.

Quand tout se passe en visions, si le sommeil n'est pas brusquement interrompu par quelque incident imprévu, par quelque bruit insolite, le retour à la vie de relation a lieu en pleine confusion d'images, dans une sorte d'effacement qui supprime à la fois la perspective et les objets. C'est comme la fin d'un spectacle au théâtre, lorsque le rideau s'abaisse; les lumières éteintes, une pénombre épaisse envahit la salle, naguère si brillante des feux de la rampe, de l'illumination du lustre et des candélabres. Dans les cas ordinaires, ce n'est que lorsque la conscience réagit, immédiatement après la fantasmagorie, par exemple, dans les rêves de tabagie, qui

ont été l'objet d'une note spéciale, que le réveil est brusque. Il a lieu aussi sans transition appréciable, dans les cas de monologue : le dormeur se réveille au son de sa parole; tandis que la parole d'autrui, très clairement perçue d'ailleurs, n'a point le même effet.

Ce fait étant constaté, la question est de savoir si les sons articulés sont réels ou illusoires. On sait que les personnes qui ronflent en dormant peuvent être réveillées par leur propre ronflement : elles en perçoivent très distinctement les dernières notes, s'il est permis de parler ainsi de la musique produite par la pénétration de l'air dans les tuyaux d'orgue des fosses nasales : on ne ronfle pas bruyamment la bouche ouverte. Ce qui semble acquis par l'observation personnelle, c'est que si le ronflement n'empêche point le rêve, jamais la parole du dormeur, même muette, ne s'accompagne de pareille musique, la parole illusoire s'entend; car parler et ronfler en même temps est chose impossible, bien que le ronflement, ainsi que le sifflement, puisse se produire également durant l'expiration et l'inspiration. Mais comment s'assurer que la voix articulée dont le dernier écho est perçu ou paraît l'être au réveil, est réelle ou illusoire?

La réponse est facile, si le dormeur sait pertinemment par le témoignage d'autrui, qu'il n'a point l'habitude, assez fréquente d'ailleurs, de crier, de parler en dormant. Mais il y a une autre preuve, évidente et certaine, que la parole est muette, si le dormeur perçoit distinctement, non seulement les derniers mots, mais toute une série de phrases de sa harangue, de manière à pouvoir en apprécier le nombre, la cadence et l'harmonie; car quiconque parle s'écoute parler, même en rêve, l'amour-propre n'étant jamais endormi ni assoupi; et rien ne flatte autant l'oreille d'un humaniste que les exordes ou les péroraisons latines débitées en dormant, peut-être par le souvenir lointain des exercices de la classe de rhétorique, des compositions de licence ou de thèses de Sorbonne, d'une de ces thèses latines composées avec amour et soutenues avec conviction.

Il convient de remarquer ici que jamais les vers latins, exercice infiniment plus sot que l'autre, n'ont figuré dans les rêves les plus scolaires; et, remarque plus importante, la parole en a banni, exclu l'écriture. Ne rêver jamais que l'on écrit, lorsqu'il n'y a point de jour où l'on n'écrive, c'est là vraiment une singularité à noter. Il est vrai qu'on rêve plus rarement de ce qui est habituel que de ce qui le fut autrefois. Dans la conversion de Mlle Gautier, conservée par Duclos, on voit que la célèbre actrice ne fut sujette à des rêves galants qu'assez longtemps après avoir renoncé à la galanterie pour

embrasser la vie dévote. Ces retours involontaires de l'ancien érotisme devaient être périodiques; ils étaient suivis d'un redoublement de mortification; mais, malgré tout, l'aiguillon de la chair poignait la pénitente : *agnosco veteris vestigia flammæ.* Tel fumeur affranchi n'a rêvé de tabagie qu'à la suite du renoncement à l'habitude invétérée; de sorte que dans l'étiologie des songes, la désuétude mérite d'être considérée, en même temps que l'habitude. On sait que les habitudes changent avec l'âge; et ce sont les plus anciennes qui laissent d'ordinaire les traces les plus profondes.

Dans l'observation de Sénèque le père, la plus complète que nous devions aux anciens, on voit que ce sont les souvenirs de l'enfance, de l'adolescence et de la jeunesse, qui ont le plus de force et de durée, et plus particulièrement les souvenirs de la vie scolaire : l'excellent rhéteur se souvenait très exactement, en sa vieillesse, de tout ce qu'il avait entendu dans les écoles de déclamation, soit comme élève, soit comme maître. Jamais secrétaire-rédacteur ne fut si fidèle conservateur de la parole d'autrui; c'est proprement un instrument enregistreur, précis comme le phonographe : de là l'intérêt de son curieux recueil. La personnalité de l'auteur se réduirait à rien sans ces préfaces extrêmement intéressantes qui relèvent singulièrement cette compilation de morceaux choisis, et qui se recommandent à l'attention des psychologues.

Pour revenir à l'observation, le réveil est-il causé par la parole muette du dormeur, ainsi que le laisseraient supposer les apparences, ou ne serait-ce pas plutôt l'arrêt du monologue qui réveille l'orateur endormi? On dort très bien au bruit monotone d'une eau courante, du tic tac d'une pendule; mais si l'eau cesse de couler, si le balancier s'arrête, le sommeil finit avec le murmure et le son mesuré. Chacun sait par expérience qu'un prédicateur traînant, qu'un professeur ennuyeux endorment l'auditoire, et le réveillent aussi doucement qu'ils l'ont endormi, en terminant le prêche ou la leçon. L'inattention et le sommeil sont deux remèdes spécifiques contre cette maladie classique du surmenage, éclose des programmes scolaires.

Vous sommeillez aux mesures régulières d'un métronome, et si l'instrument s'arrête, vous vous éveillez aussitôt. Les poètes bucoliques, entre autres, nous montrent leurs bergers sommeillant sous l'arbre doucement agité par la brise, près d'une source murmurante, au bord d'un ruisseau babillard. Ce qui montre bien que le réveil suit l'arrêt de la parole imaginaire, c'est que l'orateur ne s'arrête point au milieu de la phrase commencée, mais à la fin, avec l'illusion qui succède à l'hallucination, croyant entendre ce qui n'a pas été dit, percevant le dernier écho de sa parole.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur le timbre, la tonalité, les variations de la voix : qu'il suffise de remarquer que la voix des personnages qui figurent dans la scène nocturne n'est pas moins variable que leur physionomie, dont les nuances sont, il est vrai, plus faciles à saisir que celles de la voix, bien que celle-ci constitue un des caractères de la personnalité.

IV

Quoique l'odorat et le goût soient des sens moins psychologiques, pour ainsi dire, que la vue et l'ouïe, le rôle qu'ils jouent dans les songes n'est pas sans intérêt. Comme la vision et l'audition, l'olfaction et le goût s'exercent le plus souvent ensemble, et généralement les rapports sont intimes entre l'odeur et la saveur, l'odeur faisant pressentir le goût. Van Helmont le père a trouvé la formule de cette étroite corrélation, en disant d'une matière dont il avait goûté courageusement par curiosité scientifique : *Sapit ut olet*. Les plantes vireuses et les viandes faisandées en montrent l'excellence. Néanmoins, bien que le nez soit préposé en quelque sorte à l'inspection des choses qui passent par la bouche, ces deux sens peuvent agir séparément, comme s'ils étaient absolument indépendants, soit du fait de l'objet, soit du fait du sujet. Un proverbe arabe compare l'hypocrite à la coloquinte : « Point d'odeur, mais saveur amère ».

D'autre part, des gens privés d'odorat peuvent avoir le goût très fin : un gourmet des plus délicats, quoique pourvu d'un nez largement ouvert, ne percevait point l'âcre sensation de l'ammoniaque; et il dégustait supérieurement les mets exquis et les vins généreux.

Le flair existe-t-il sans le goût? C'est à l'expérience qu'il appartient de répondre. Il est probable que les gens peu difficiles, à peu près indifférents sur le boire et le manger, ou n'ont point de goût, ou sont très mal partagés de ce côté. Cervantès cite l'exemple de deux dégustateurs, qui goûtant d'un vin supérieur, remarquèrent, l'un qu'il sentait le cuir, et l'autre qu'il sentait le fer; et l'on trouva, en effet, au fond du tonneau, une clef minuscule attachée à une petite courroie. Ce qu'il a négligé de dire, c'est si ces deux maîtres en l'art de déguster avaient autant de flair que de goût.

Quoi qu'il en soit, si ces deux sens s'exercent simultanément dans les rêves, ils n'ont pas à beaucoup près la même intensité. Si la mémoire des sensations est en rapport avec leur énergie, il faut reconnaître que le goût l'emporte notablement sur l'odorat : le souvenir des odeurs est beaucoup plus confus et bien moins durable

que celui des saveurs. Il se peut que cette différence tienne à l'inégalité des deux sens, soit dans leur essence même, soit dans leur emploi. Il en est généralement de même à l'état de veille. Apparemment que la mémoire des sensations de l'odorat et du goût dépend de la finesse et de l'exercice de ces deux sens; mais peut-être y a-t-il une autre raison pour expliquer ces différences.

L'odorat est ordinairement passif, et ne va pas toujours jusqu'au flair, tandis que le goût, qui préside au choix des aliments et des boissons, devient facilement dégustation. En outre, bien que le siège du goût soit moins nettement déterminé que celui de l'odorat, le contact des particules sapides avec la langue et le palais est plus immédiat et plus intime que celui des molécules odorantes qui chatouillent la membrane pituitaire : la salive facilite la dégustation, en agissant comme diluant. Il est vrai que la vue, l'odeur et le contact de l'objet convoité peuvent en provoquer la sécrétion. Enfin, le sens du goût est infiniment plus utile que l'autre à la nutrition, à la vie animale. Cela étant, la mémoire des saveurs doit être plus tenace et plus présente que celle des odeurs, particulièrement dans les rêves où le goût s'exerce en général sans le concours de l'odorat; mais de telle façon que tout se passe dans la cavité buccale, sans mastication perceptible ni les mouvements consécutifs de déglutition.

Apparemment qu'il en est de même du nourrisson qui remue les lèvres en dormant, comme s'il tenait le sein de sa nourrice; il est probable que ce mouvement extérieur n'est qu'un simulacre de succion qui ne s'étend pas au delà : la déglutition n'a lieu que si l'enfant avale sa salive; car si l'on mâche à vide, on ne déglutit pas de même : la présence d'un corps liquide ou solide est nécessaire pour solliciter les mouvements d'absorption du pharynx et de l'œsophage. La condition est de rigueur pour les mouvements mécaniques qui se préparent par continuité ou même par contiguïté, tels que les contractions vermiculaires, péristaltiques ou antipéristaltiques de l'estomac et des intestins : nombre de purgatifs n'agissent pas autrement, par exemple, les graines de moutarde blanche et le sous-nitrate de bismuth.

Si l'odorat et le goût ne fonctionnent pas pleinement dans les rêves, et même dans ceux où ils s'exercent le plus, la raison en est probablement que leur action, très souvent indépendante, est à peu près isolée, comme on le constate même à l'état de veille; sans doute parce que, d'une manière générale, l'éducation de l'odorat et du goût est assez négligée. On sait d'ailleurs que la plénitude de ces deux sens dépend beaucoup du secours que leur prêtent les autres, qui sont plutôt des sens de relation que de nutrition. De curieuses expé-

riences ont montré que le goût et l'odorat seraient assez imparfaits et fort insuffisants, au double point de vue de la sensibilité et de l'esthétique, sans l'aide du toucher et de la vue.

Sans insister sur la solidarité des sens, n'est-il pas vrai que les délices d'un festin seraient infiniment restreintes pour un aveugle-sourd-muet, même en le supposant doué du plus fin odorat et du goût le plus exquis, en comparaison de celles d'un convive sans infirmités? Cette solidarité des sens, qui forme comme un concert de jouissances chez le voluptueux, ne se rencontre guère qu'à l'état rudimentaire et passif chez le dormeur qui rêve, surtout s'il est de ceux qui exercent les sens de la vie de relation tout autrement que les héros de Fenimore Cooper, tels que Bas-de-Cuir et Œil-de Faucon.

Les impressions des songes diffèrent non seulement d'après la nature, mais encore d'après l'éducation des sens; et c'est ici qu'il convient de noter le pouvoir tyrannique des vieilles habitudes. L'homme sédentaire, pacifique, studieux, devient rarement chasseur, cavalier ou soldat dans ses rêves. Comment un végétarien-abstème, membre convaincu d'une société de tempérance, rêverait-il de festins plantureux, de bombances et d'orgies? Les rêves du chevalier de la Manche ne ressemblaient point à ceux de son massif écuyer. Ni Brillat-Savarin ni Berchoux ne devaient être coutumiers de rêves de carême, de mortification et de pénitence, comme les anachorètes de la Thébaïde ou les religieux de la Chartreuse ou de la Trappe. Le rustre ne rêve pas de la même manière que l'homme du monde, ni l'ignorant à la manière du savant, ni le politique à la manière du poète; de sorte que, pour composer un bon traité des rêves, il faudrait un certain nombre de monographies rédigées sur de bons mémoires résumant des milliers d'observations.

On verrait, si ce travail pouvait se faire, que la matière des rêves varie avec les siècles, comme la matière des aliénations mentales, parce que les circonstances de milieu varient avec les temps, et que les rêves sont le reflet des circonstances extérieures, de même que les diverses espèces de folie. Avec les documents que nous a transmis l'antiquité et les données de l'histoire moderne, ce parallèle pourrait être entrepris avec quelque profit pour la psychologie, trop portée à se renfermer dans le subjectif, comme si la connaissance du monde extérieur devait la distraire de ses méditations.

C'est dans une histoire de la folie que ce parallèle trouverait sa place, et l'histoire de la folie est encore à faire. De là l'infériorité relative de la théorie des sensations dans les meilleurs systèmes de philosophie, et l'insuffisance notoire de la doctrine des hallucinations dans la pathologie mentale. Ce n'est pas que les observations fassent

défaut, les médecins d'aliénés en ont recueilli un très grand nombre, mais en traitant des sensations en général et des hallucinations en particulier, la plupart des auteurs ont négligé les rapports de la physiologie et de la pathologie; si bien que le chapitre de la sensibilité, dans les traités usuels de physiologie et de médecine, est incohérent et incomplet. On dirait que la statique a fait oublier la dynamique, et que l'impulsion cartésienne agissant plus que jamais sur les esprits, le problème si complexe de la vie soit réduit à une question de pure mécanique.

Eh bien! il faut avouer, au risque d'aller contre le courant, car l'histoire doit servir à quelque chose, que les doctrines animistes et vitalistes, même en accordant qu'elles ont trop sacrifié à la métaphysique et à l'ontologie, étaient infiniment plus près de la nature que celles qui prétendent — la prétention n'est pas nouvelle — asservir à la physique et à la chimie la science foncièrement organique des fonctions vitales. Il n'est peur plus sotte que celle des mots. Faudra-t-il donc proscrire les mots âme, vie, vitalité, fonction, parce que nous les entendons autrement, sinon mieux, que les anciens tenants du vitalisme et de l'animisme? Si la science a pour objet ce qui est, l'histoire s'inquiète de ce qui fut : or l'enquête du passé prouve que le sens physiologique ou le sentiment de la vitalité, qui fait les médecins, existait au plus haut degré chez les physiologistes et les naturalistes philosophes qui ont frayé le chemin aux investigateurs de l'organisme animal.

La philosophie de la médecine peut citer une douzaine de noms comparables aux plus illustres de la science : cette élite a fondé la médecine philosophique sur des bases solides en élargissant la méthode inductive par la combinaison des procédés d'observation et d'expérimentation. Tous les grands médecins ont fait comme Sydenham, l'ami et le confrère de Locke : guidés par l'expérience, ils ont réduit l'art de guérir à la médecine clinique, hors de laquelle il n'y a que conjectures et hypothèses, c'est-à-dire incertitude et arbitraire. Si le jugement est difficile, selon la sentence du vieux médecin grec, c'est que l'expérience elle-même n'est point infaillible. Si donc l'expérience fait défaut, il est prudent de s'arrêter et d'attendre de peur de perdre pied en avançant à tâtons dans les ténèbres. Ainsi faisait Sydenham en présence de l'inconnu.

V

Jusqu'ici il a été question des sens spéciaux; il est temps de parler du sens général du toucher. C'est le toucher plutôt que le tact

proprement dit qui s'exerce dans les songes, peut-être à cause de l'état relativement passif du dormeur. Les sensations de contact sont moins fréquentes, sans doute à cause des vêtements dont le corps est couvert pendant le jour, et des draps et des couvertures qui l'enveloppent la nuit. Comme le tronc et les membres apparaissent rarement à l'état de nudité, il n'est pas étonnant que le corps ne soit pas senti; d'autant plus qu'à l'état ordinaire, les sensations de la peau se peuvent réduire à celles de la température, c'est-à-dire du chaud et du froid, avec des nuances infiniment moins nombreuses que les degrés du thermomètre. Le frisson et la chaleur de la fièvre marquent les points extrêmes de cette échelle sensorielle, dont les degrés sont plus sensibles lorsque le corps est plongé dans un bain chaud, tiède, froid, ou baigné de sueur.

La sensation de température peut se localiser : la bise glaciale produit l'onglée et cette douleur atroce qui paralyse le mouvement des extrémités et gagne le nez et les oreilles. De même la chaleur intense, brûlante, se concentre à la tête, au visage, aux oreilles, aux doigts et aux orteils, à la plante des pieds et à la paume des mains, le plus souvent par réaction contre le froid, à la suite d'un long et violent exercice, ou d'un bain froid prolongé. C'est sous l'influence de la température, que certaines parties, ordinairement exposées à l'air, deviennent plus sensibles, par exemple les yeux, les oreilles, le nez et les lèvres.

Sans doute, ces variétés de la sensation générale de la surface cutanée peuvent se produire dans l'hallucination du rêve; mais, en général, les impressions de température sont insignifiantes, très secondaires, sans profondeur ni relief; de sorte qu'elles laissent à peine des traces dans le souvenir, bien entendu, dans les circonstances ordinaires et normales; tandis que les sensations produites par la circulation du sang dans les réseaux superficiels, ou par l'atmosphère ambiante, lorsque le dormeur se découvre, ou qu'il est trop couvert; ces sensations, qui accompagnent le rêve, sont réelles et non pas illusoires : la réalité, soit dit en passant, n'est pas incompatible avec la fantasmagorie.

Il est à peine besoin de dire que les circonstances extérieures de tout ordre peuvent concourir avec les circonstances individuelles, telles que la position du corps, l'état des viscères, la digestion, la circulation, les sécrétions et les excrétions, à déterminer les rêves. Ce déterminisme n'a rien de commun avec celui de l'oniromancie, laquelle faisait descendre les songes du ciel, et ne diffère pas beaucoup de l'onirocritique médicale.

Comme dans la veille, les sensations du toucher général sont obscures, confuses et en nombre relativement restreint.

Ici se place une remarque opportune. Entre les deux pôles de la sensibilité, le plaisir et la douleur, il y a beaucoup de degrés et de nuances dont l'appréciation n'est point aisée, à moins que la sensation ne se localise : la notion de lieu ou de siège rend l'impression moins fugace; sans elle, le souvenir ne pourrait représenter la différence caractéristique qu'il est facile de constater entre l'ophtalmie cuisante, l'otite pongitive, l'odontalgie, les élancements du panaris, les pulsations douloureuses d'un abcès, la brûlure de l'érysipèle et du phlegmon. Les sensations de plaisir et de douleur ne sont pas toujours tellement distinctes qu'il soit possible de les percevoir nettement. Il y a des sensations mixtes dont les éléments semblent se combiner en proportions inégales : il suffit de rappeler les engelures, les démangeaisons, les chatouillements, les fourmillements, sensations mal définies, qui provoquent une réaction énergique, poussée parfois jusqu'à la douleur, ainsi que le constate le proverbe : « Trop gratter cuit ».

Un médecin philosophe, familier avec les problèmes les plus ardus de la science de l'homme, sur laquelle il a écrit un livre admirable, P.-J. Barthez, a cru voir dans ces réactions violentes de l'instinct, l'origine de la méthode substitutive, d'un si fréquent usage en thérapeutique, par laquelle on efface une douleur par une autre. Il est vrai que les méthodes dérivative et révulsive pourraient réclamer.

A ces sensations locales ou localisées il convient de joindre celles qui se produisent par répercussion ou contre-coup, lorsque, par exemple, une sensation voulue, provoquée, en produit une autre à distance, en un endroit différent. Ces sensations concomitantes, simultanées, dont l'une est comme l'écho de l'autre, n'ont pas attiré l'attention des observateurs, bien qu'il ne faille rien dédaigner en sémiotique, particulièrement lorsqu'il s'agit de ces phénomènes sensoriels qui attestent la sympathie et la synergie des organes de l'économie animale. C'est par un bon diagnostic qu'on dégage les signes que fournissent les symptômes et qu'on saisit les indications à remplir.

Il importe d'autant plus de constater ces corrélations sensorielles, qu'on ne peut toujours en rendre compte par des raisons anatomiques : la correspondance des nerfs, la ressemblance ou l'analogie des tissus, la contiguïté ou le voisinage des parties; d'où l'extrême difficulté d'expliquer avec vraisemblance les métastases ou déplacements de l'élément morbide par une sorte d'élection de lieu, le mal changeant pour ainsi dire de domicile.

Quant aux organes doubles, parallèles, symétriques, antagonistes, qui ne sait que l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres n'est pas moins certaine et évidente que la solidarité de l'estomac et des membres, laquelle a donné lieu à un ingénieux apologue? Par cela même que ces sensations diverses sont possibles à l'état de veille, elles le sont aussi pendant le sommeil. Néanmoins elles sont assez rares dans le rêve, probablement à cause de la prédominance à peu près exclusive des hallucinations des sens spéciaux. En général l'anesthésie prévaut sur l'hyperestésie ou sensibilité exagérée; et d'ailleurs tous les points du derme et de l'épiderme ne sont pas également sensibles, l'innervation n'étant pas partout égale et uniforme. Au demeurant, les points susceptibles de douleur semblent être infiniment plus nombreux que les points accessibles à la sensation agréable; en autres termes, les sensations pénibles l'emportent en nombre sur les sensations contraires, en dépit du système optimiste des compensations. Donc la douleur a plus de variétés que le plaisir, et le mal physique est plus considérable que le bien, à moins de porter au compte du plaisir toute privation de douleur, ce qui rétablirait peut-être l'équilibre entre les deux formes de la sensibilité, sans rendre la définition des deux plus facile; car qui dit absence ou privation ne définit rien. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la même proportion existe entre le bien et le mal moral.

VI

Le chapitre de la sensibilité étant inépuisable, il est prudent de se borner et de passer au mouvement, sans autre transition. Ce sont les deux facteurs de la vie animale, les deux éléments inséparables de la fonction fondamentale en psychologie, à savoir l'acte réflexe. Quoiqu'il ait quelque analogie, voire quelque ressemblance avec certains phénomènes du règne végétal, observés chez des plantes réputées sensibles, c'est uniquement de l'animalité qu'il est ici question, de l'animalité pourvue d'un système nerveux central, logé dans les vertèbres, avec des embranchements symétriques et des ramifications conjuguées.

Le mécanisme primordial est d'une extrême simplicité : point de départ de la circonférence au centre, et retour du centre à la circonférence; en tout, trois temps qui se résument ainsi : action et réaction consécutive, dans cet ordre régulier : sensation, mouvement, sensation, mouvement, l'une provoquant l'autre. Le mouvement succède à la sensation, et non la sensation au mouvement. Dans

l'anesthésie locale, il n'y a point de mouvement, faute de sensation; l'inflammation de la membrane pituitaire supprime l'odorat; le goût disparait dans certaines conditions des muqueuses de la bouche et des papilles de la langue. Si le fil conducteur est rompu, la dépêche n'arrive point à destination; si c'est du côté du retour que le fil est coupé, il n y a point de réponse. La comparaison du télégraphe électrique est de toute justesse.

Sensibilité et mouvement sont corrélatifs, mais distincts, ainsi que le prouve l'analyse, soit physiologique, soit pathologique, et l'expérimentation.

Sans insister davantage, ni rappeler les faits de paralysie générale ou partielle, d'hémiplégie, de paraplégie, d'ataxie locomotrice, d'atrophie musculaire progressive, d'aphasie et d'agraphie, il est bon de rappeler en bloc les lésions du système nerveux de la vie animale, dont il faut bien tenir compte pour comprendre autant que possible les rapports de l'innervation et de la volonté; rapports essentiels, si l'on considère que la volonté sans l'activité ou le pouvoir d'agir, n'est rien ou presque rien, puisqu'elle est comme la transition de la puissance à l'acte, de sorte que vouloir, pouvoir et agir sont trois verbes inséparables.

La volonté, la puissance d'agir et l'activité dépendent de l'état du système nerveux; elles varient chez le même individu avec l'âge, sans parler des modifications produites par la maladie, par l'usage et l'abus de certaines drogues. Ce n'est point aux psychologues de cabinet qu'il appartient de traiter ces questions de physiologie et de pathologie qui demandent l'expérience des faits cliniques et les lumières de l'expérimentation. Les prêtres d'Esculape ne comptaient que des guérisons, parce qu'ils ne permettaient à aucun consultant de trépasser dans leurs temples; tandis que les médecins apprennent des morts à reconnaître leurs erreurs ou leurs fautes. Quand on se réclame de Descartes, au lieu de philosopher au coin du feu, comme il faisait en sa jeunesse, il faudrait imiter sa curiosité, et se rappeler le passage mémorable où il déclare très nettement que l'avenir de la science de l'homme dépend de la médecine; nombre de médecins, moins excusables que les philosophes spéculatifs, ont oublié cette déclaration capitale.

A quoi se réduit l'activité dans les songes? A peu de chose, en vérité, si l'on compare le sommeil à la vie active. La volonté perd son caractère propre, et devient passive; ce qui n'aurait pas lieu apparemment, si l'autorité souveraine appartenait de fait à une substance supérieure, distincte du corps, maîtresse absolue de l'économie, d'après la formule virgilienne, *mens agitat molem*, corrigée

toutefois par le second hémistiche, *et toto se corpore miscet*, où l'on retrouve le sectateur d'Épicure. L'autocratie de l'âme une et indivisible comme la première République, paraît gravement compromise par l'observation des phénomènes psychologiques du rêve. Le pouvoir appartient aux sens externes, aux instincts, aux désirs, aux habitudes, au menu peuple en un mot qui triomphe et se moque de la discipline infligée aux petits par le triumvirat aristocratique : raison, conscience, volonté. Réduite à rien ou presque rien par la haute psychologie, la sensibilité proteste et prend sa revanche en reprenant ses droits, en réduisant le domaine de l'inconscient.

Si la volonté veut plus qu'elle ne peut, durant la veille, pendant le sommeil, au rebours, le rêve réalise en apparence l'impossible par des mouvements inconnus. Non seulement le dormeur peut marcher sans vertige au bord d'un abîme, le long d'une corniche sans rampe, ou courir avec la vélocité du cerf, bondir comme le chamois, sans se heurter à aucun obstacle, sans s'inquiéter du danger; mais encore il se sent aller ou courir sans toucher terre, comme s'il glissait sur des patins à glace, comme s'il était emporté par un vélocipède invisible ou lancé à grande vitesse sur une ligne ferrée. Cette sensation étrange et délicieuse, qui paraît naturelle, tant elle semble douce, ne se peut comparer qu'au vol des oiseaux ou à l'ascension d'un aérostat : ainsi devaient glisser dans l'océan de l'air Icare et Mercure soutenus par des ailes et des talonnières. Pas la moindre résistance du sol ni de l'air, pas le moindre étonnement, aucune inquiétude : rien ne vient troubler cette impression d'un mouvement intense, rapide et sans effort.

D'autres fois, le vieil homme, alourdi et pesant, marche de ce pas pressé, élastique et ferme de la jeunesse, dans toute la force et la plénitude de la vie, sans ombre de fatigue. Cette sensation de vigueur et de vitesse est du moins une réminiscence du passé, un retour illusoire de l'âge fleuri; mais ces mouvements de progression dans l'espace, sans effort ni résistance, à quelle réalité peut-on les rapporter?

Le fait est d'autant plus curieux, qu'il n'y a point de dédoublement de la personne; de sorte que ce n'est point l'âme qui s'envole, puisque la sensation de mouvement est générale, comme celle de la locomotion ordinaire, bien que les fortes convictions doctrinales puissent réaliser des miracles pendant le sommeil : on cite des dormeurs ayant rêvé qu'ils étaient morts; on en cite d'autres qui rapportèrent ce qu'ils avaient vu dans l'autre monde : la Légende dorée est remplie de ces voyages imaginaires, aussi vraisemblables que celui de Her l'Arménien, longuement conté par le divin Platon. Les sorcières

croyaient que l'âme abandonnait le corps pendant qu'elles assistaient en esprit au sabbat.

Encore une fois, dans l'histoire des songes, comme dans celle de la folie, il est essentiel de connaître à fond le milieu social.

Au demeurant, l'analyse des hallucinations nocturnes semble plus favorable à la thèse du monisme qu'à celle du dualisme : on pourrait le soutenir, s'il était permis d'ajouter les hallucinations du rêve aux illusions des spéculatifs qui rêvent tout éveillés : *in silvam ne ligna feras.*

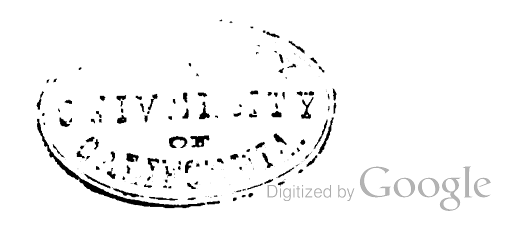
Les songes de mouvement sont-ils plus pénibles que les autres? *A priori* la réponse ne paraît pas difficile, si l'on accorde que la fatigue est en raison directe de l'exercice, ou, ce qui dans l'espèce revient au même, de l'effort. Or la loi du moindre effort, admise même par les linguistes, ne trouve point d'application dans les rêves : si violent que soit l'exercice, la volonté n'intervient pas pour le régler, le modérer, comme dans la veille, lorsque le pas est réglé d'après les forces à dépenser, ou la distance à parcourir; ou encore, lorsque l'élan qui précède le saut est calculé d'après la largeur du fossé, la hauteur de la haie; ou enfin, lorsque l'œil et le sens musculaire proportionnent l'effort à la densité et au volume du poids à soulever, du fardeau à porter.

Il serait bon de savoir si les coureurs, les jongleurs, les forts de la halle se livrent dans leurs rêves à ces combinaisons rapides de la mécanique animale, dont ils ont l'habitude.

S'il n'y a point d'effort sensible, il n'y a pas non plus de lassitude appréciable. Il est vrai que généralement, l'effort apparent est si rapide, qu'il ne laisse aucune trace, ou passe inaperçu. Rien ne dure dans le rêve; tout change rapidement ou brusquement, tout passe vite et sans retour. Quand il y a lutte, antagonisme, résistance prolongée, la crise se termine par le réveil.

Mais, dira-t-on, à la suite de certains rêves tumultueux, agités, pénibles, le dormeur se réveille dans un état évident d'abattement et de fatigue, moulu, harassé, fourbu, tout en sueur, et en des dispositions morales conformes à cet état de malaise. On ne saurait le nier; mais ce ne sont pas là les suites ordinaires du rêve. L'agitation inquiète, la résistance outrée, la frayeur et l'épouvante sont l'accompagnement habituel, ou mieux, la suite de ces mauvaises hallucinations nocturnes vulgairement appelées cauchemars.

Les sensations désagréables qu'éprouve le dormeur ont le plus souvent pour origine des troubles de la vie nutritive, par exemple des digestions difficiles, des embarras de la grande ou de la petite circulation, une respiration haletante, stertoreuse, soit à cause de



l'état des voies respiratoires, trachée, bronches, poumons, soit à cause de l'atmosphère ambiante. Une chambre mal aérée, des couvertures trop épaisses ou trop pesantes, la position du dormeur. des écarts de régime, des excès de boisson, la plénitude de l'estomac et de l'intestin, des parfums capiteux, certains narcotiques introduits par les voies digestives ou par la méthode endermique (piqûres de morphine, inhalations d'éther ou de chloroforme), tels sont les agents ordinaires de ces fantasmagories sinistres.

Le plus souvent, le point de départ est profond; c'est de l'intérieur que viennent ces manifestations effrayantes. Les viscères ne chôment point dans la nuit : c'est durant le sommeil que s'opère le grand œuvre de la nutrition; c'est alors que travaillent à l'envi des organes sécréteurs et excréteurs à la transformation et à l'épuration des matières nutritives, à l'assimilation et à la dissimilation. Tout est en travail dans le laboratoire de la vie, et ce travail incessant est silencieux dans les circonstances normales. Quand tous les instruments de l'usine fonctionnent de concert, l'élaboration est parfaite, inconsciente; mais, dans le cas contraire, ces travailleurs paisibles crient et protestent : c'est tantôt l'estomac, tantôt le foie ou les reins, tantôt le système intestinal; la présence des vers dans l'intestin d'un enfant peut provoquer les convulsions et le délire; le délire peut encore être l'effet de la congestion, de l'inanition, de la pléthore.

Dans un bon traité des sensations internes ou viscérales, il faudrait reprendre la tradition des grands médecins cliniques de l'école d'Asclépiade, d'Arétée, de Van Helmont, de Stahl, de Bordeu, de Broussais, de ceux qui ont essayé de réhabiliter les viscères en ramenant la médecine clinique à l'observation des entrailles où s'élabore la vie, où se préparent ces affections générales et chroniques qui altèrent et détruisent l'organisme, en empoisonnant l'existence. Si les maladies du cœur et des gros vaisseaux, de l'estomac et des intestins, du pancréas et du foie, des reins et de la vessie pouvaient se supprimer, le système nerveux pourrait durer cent ans et plus, car il souffre beaucoup plus que tous les autres des vices de la nutrition : nombre de maladies dites mentales n'ont point d'autre origine; voilà pourquoi les psychologues purs sont aussi impuissants à les traiter, sinon incapables de les connaître, que les enchanteurs et les exorcistes. Leuret n'était pas un sot parmi les psychiâtres, et il a misérablement échoué avec sa psychologie mystique : pour ramener l'attention des malades sur leur état, il les douchait libéralement, et par l'horrible supplice de la douche, il prétendait réveiller la conscience endormie.

C'est à Charles Estienne, anatomiste, botaniste, agronome, médecin et imprimeur célèbre, victime de l'intolérance religieuse, que revient l'honneur d'avoir découvert et proclamé l'autonomie du grand sympathique; c'est lui qui, en plein XVIe siècle, a fait le premier l'anatomie du système nerveux de la vie de nutrition, et depuis, il faut le reconnaître, la physiologie de ce système n'a point fait les progrès qu'on devait attendre des recherches combinées des médecins et des physiologistes. Les psychiâtres en particulier semblent avoir oublié que le grand philosophe naturaliste, Démocrite, le précurseur d'Aristote, ouvrait des animaux et cherchait dans les viscères les causes de la folie; c'est dans les viscères que plongent profondément les racines de la sensibilité : les centres nerveux cérébral et médullaire sont aussi tributaires de la nutrition.

Un disciple de Virchow a dit excellemment : le médecin, c'est la cellule, et le pharmacien, c'est le sang. Cette heureuse formule clôt la vieille querelle des solidistes et des humoristes en réhabilitant à la fois les solides et les humeurs, la chair et le liquide nourricier de la chair, le sang qu'un grand médecin appelle la chair fondue et coulante.

En attendant que cette vérité triomphe, le microbe travaille à détrôner la cellule, et les bactéries, en bataillons serrés, menacent le polyzoïsme. Des aliénistes aliénés cherchent les bacilles spécifiques du délire, de la mélancolie, de la manie, de l'hypocondrie, de la démence, comme s'il s'agissait de la gale ou d'une affection parasitaire de la peau. C'est aux médecins cliniques qu'appartiennent ces rêves d'origine viscérale, qui montent des entrailles au cerveau : leurs ancêtres s'en aidaient utilement pour contrôler le diagnostic et éclairer le pronostic des maladies aiguës et des affections chroniques. Des individus sains en apparence sont avertis en rêve, par des hallucinations d'origine viscérale, du travail pathologique qui se prépare ou s'accomplit lentement dans les tissus organiques. Le retour périodique de ces hallucinations est l'indice révélateur d'un état pathologique; l'inconscient devient conscient, le mal caché se révèle. Dans la théorie des réflexes, le cerveau et la moelle sont comme les miroirs réflecteurs de l'économie; ils représentent un merveilleux appareil de réaction.

S'il importe au médecin de savoir ce que le malade pense de son propre état; à plus forte raison doit-il s'enquérir de ces révélations de la sensibilité interne, qui peuvent lui fournir de précieuses indications. A vrai dire, ces rêves sont caractéristiques et distincts de ceux qui fournissent des symptômes dépendant d'une diathèse, par exemple, les douleurs lancinantes du cancer, aiguës et prolon-

gées du rhumatisme, fulgurantes de la myélite, térébrantes de certaines affections des os, vagues et erratiques de certaines affections spécifiques. Tous ces symptômes sensoriels peuvent accompagner les rêves parce qu'ils procèdent d'un état pathologique : nulle indication à en tirer.

VII

Ce qui est commun et habituel dans les rêves dépend beaucoup de l'ensemble des éléments organiques et dynamiques qui concourent à former la personnalité. C'est ce fonds de la personne qui fait la différence des hallucinations, des songes entre individus différents. Le moi, comme on dit, c'est la somme des facteurs du tempérament, du caractère, de l'idiosyncrasie des anciens médecins humoristes, dont la doctrine reposait sur la quadrilogie des éléments et des qualités correspondantes. En combinant les quatre humeurs en proportions différentes, on obtenait un nombre infini de variétés individuelles, réductibles à quelques types ; de sorte qu'il était possible de se reconnaître, au milieu des multiples produits de la combinaison quaternaire, en appliquant la méthode comparative, laquelle consiste à induire ou généraliser d'après la connaissance des ressemblances et des dissemblances, *et communia et propria intuentem*, dit excellemment Celse, interprète de la pensée d'Hippocrate.

Cette induction déduite de la comparaison était aussi la méthode du grand réformateur Asclépiade, fondateur du méthodisme. L'invention en appartient aux médecins et aux naturalistes qui l'imposèrent à la philosophie.

Trois choses sont à considérer dans l'individu, en dehors des circonstances extérieures : l'organisation, le sexe et l'âge. L'enfant n'a pas encore de sexe, et pourtant il y a déjà quelque différence entre le jeune garçon et la fillette ; différence d'habitudes, d'exercices, d'éducation, qui prépare celle des mœurs et du caractère. L'âge sépare moins que le sexe, essentiellement individuel, et rapproche les sexes par analogie ; mais l'idiosyncrasie du sexe est absolue : les femmelins sont du genre masculin après tout, et les viragos du genre féminin. Quant au genre neutre des grammairiens, la nature ne le connaît pas : quelques cas tératologiques ne prouvent rien, et la castration met l'individu hors la loi naturelle.

Quiconque a lu beaucoup de mémoires, genre de littérature foncièrement personnel, a pu remarquer combien ils diffèrent selon le sexe de l'auteur. Il en est de même des effusions et confidences des mystiques : les hommes sont les chevaliers servants de la Vierge

mère; les femmes languissent aux portes du Sacré Cœur. Même différence entre les ascètes : les faveurs célestes qu'ils reçoivent en échange de leurs macérations sont déterminées par la sexualité : les tentations de saint Pacôme ou de saint Antoine diffèrent forcément de celles de Marie de Magdala ou de sainte Marie d'Égypte. Les rêves en général, et plus particulièrement les rêves érotiques et galants, subissent l'inévitable influence. Quelles que soient la perversion humaine et la dépravation des mœurs, l'individu rêve conformément à son sexe : s'il y a des androgynes dans la nature, il n'y en a point au pays des songes. L'imagination du dormeur, si dépravé qu'il soit, est moins dévergondée que durant la veille, parce qu'elle est contenue, modérée en quelque sorte par l'organisme, dont l'empire est fatal.

Si les hallucinations diurnes n'excluent pas les hallucinations nocturnes, il est probable que les unes et les autres se ressemblent : peut-être se confondent-elles dans l'esprit du patient. Nombre de visions et de révélations des prophètes, des voyants, des saints extatiques, rappellent la fantasmagorie du rêve : Maïmonide considère les songes comme le prélude de la prophétie. C'est apparemment un rêve qui a servi de canevas à l'auteur halluciné de l'Apocalypse; tel se croyait éveillé en recevant les confidences du ciel, qui était profondément endormi, et le souvenir a prolongé le rêve après le réveil : le croyant n'analyse point, n'examine guère; il croit comme un témoin ce qu'il a vu et entendu. Jamais un homme de foi profonde ne se reconnaîtra halluciné. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire affirma un beau matin, à son réveil, avoir vu Dieu face à face. Beaucoup de prophéties apocalyptiques, par exemple celles de Swedenborg, représentent une série de songes bizarres plutôt qu'un ramassis de conceptions délirantes : elles ne doivent pas être confondues avec les pieuses allégories qui étaient en usage dans les premiers siècles du christianisme, telles que le pasteur d'Hermas, le modèle du genre.

On remarquera que la mémoire des songes est généralement plus fidèle et plus tenace que celle des hallucinations proprement dites. Le D[r] P.-J. Falret se plaisait à raconter l'histoire d'un professeur distingué d'humanités, son pensionnaire, qui du haut d'une tour où il se croyait monté, décrivait avec un enthousiasme poétique et une rare éloquence le spectacle de la création du monde : une fois la fantasmagorie disparue, la mémoire de l'halluciné n'en conservait pas le moindre souvenir. Les cas de ce genre ne sont pas rares.

Il est reçu que la plupart des fous, rendus à la santé, se souvien-

nent de leur état antérieur. Comment s'en souviennent-ils précisément? Dans le délire qui accompagne certaines maladies, le souvenir de l'hallucination peut se conserver très net, très exact, et persister indéfiniment. Tel se souvient après cinquante ans et plus de ce qu'il a vu et de ce qu'il a dit étant en délire : c'est là un fait d'expérience; mais se souvient-il également de son état de conscience, de ce qu'il pensait ou sentait seulement au moment où la vision sinistre lui arrachait des paroles qui retentissent encore à son oreille?

Dans les cas pareils, si vive que soit l'impression, elle n'est point suivie d'aperception; il ne reste que le souvenir des images et des sons : il est probable que la perception elle-même n'existe que rétrospectivement, par un choc en retour. Le plus souvent c'est l'esprit qui complète la scène évoquée par la mémoire, quand l'imagination ne la dénature pas, comme le photographe qui retouche ses épreuves pour les embellir.

Ces inexactitudes de la réminiscence rendent suspects bien des récits romanesques que l'on croit sincères, et qui sont arrangés à plaisir, avec un art en quelque sorte inconscient, de sorte que l'illusion fausse l'hallucination. Aussi n'y a-t-il rien de moins exact que les narrations fantastiques de ces auteurs volontairement hallucinés par des drogues narcotiques, méthodiquement obstinés à donner la cohérence et l'ordre logique à des scènes incohérentes et fragmentées, la préoccupation constante de l'art étant d'atteindre à la vraisemblance par l'unité de composition, autant dire d'action. Or, ce n'est point aux songes en général que s'applique l'hémistiche *Simplex duntaxat et unum*. Rien n'est plus rare que la suite et l'ensemble d'un tout où l'on voit le commencement, le milieu et la fin, dans ces apparitions nocturnes. La scène n'est une qu'à force de brièveté : la durée change, transforme et déforme; d'où vient la difficulté de se rappeler et de reproduire des épisodes confus, sans lien ni suite; la mémoire par association se trouve déroutée, impuissante. Il n'en est point de ces scènes ébauchées comme des tronçons du serpent que le paysan a mis à mal en deux coups de sa faux.

On a déjà vu, à propos des mouvements dans le rêve, que ceux-là sont les plus rares qui exigent des combinaisons compliquées, tels que la lecture, l'écriture, la vision, l'audition, l'olfaction et la dégustation attentives, actives et volontaires. L'aperception et l'attention étant corrélatives, solidaires, comment ces scènes fantasmagoriques pourraient-elles se développer avec ampleur et dans un ordre méthodique? L'absence ordinaire de ces deux éléments exclut, ou peu s'en faut, les opérations logiques les plus rapides et les moins compliquées.

S'ils sont rares, pour ne pas dire rarissimes, les hommes qui pensent qu'ils pensent, combien plus rares doivent être les dormeurs qui rêvent qu'ils rêvent! Serait-il téméraire d'affimer qu'il n'y en a point? Celui qui rêverait cela croirait rêver et s'abuserait; il serait dupe d'une illusion.

Si l'inconscient peut devenir conscient dans le rêve, ce qui est vrai surtout des sensations viscérales en particulier, et de la conscience organique en général, d'où l'utilité des indications fournies par les songes; d'un autre côté, la conscience proprement dite — telle qu'on l'entend en psychologie et en morale — paraît sommeiller, sinon dormir profondément. Ce fait ne sera point contesté par les observateurs scrupuleux qui savent séparer l'observation pure et simple des réflexions rétrospectives, et qui ne confondent point le commentaire avec le texte vierge de toute glose.

Les hallucinations des rêves ne ressemblent guère à ces fictions classiques de la littérature ancienne, telles que le songe de Scipion et les deux songes de Lucien; inventions de l'art sans équivalent dans la nature, s'il est vrai que la logique et la morale ne se montrent guère dans ces représentations imaginaires. Ainsi des récits de ce genre qui ornent les romans et les pièces de théâtre : qui tiendrait pour réel et véritable le songe d'Athalie, dans la tragédie de Racine, pourrait aussi bien regarder comme authentique la narration bien connue du crédule Valère-Maxime sur les deux compagnons arcadiens. C'est particulièrement en ces jours de psychologie mystique, où la superstition du surnaturel reçoit la consécration de la science expérimentale et de la philosophie émancipée, séduites par le merveilleux, qu'il importe de se prémunir contre les chimères de l'oniromancie et de l'onirocritique. Quand aurons-nous des rêves de commande et des songes par suggestion?

Les anciens interprètes des songes ne manquaient point d'esprit; comme les devins, les augures et les marchands d'oracles, ils étaient artistes expérimentés; mais toute leur habileté dans l'art suspect des conjectures ne les empêchait point d'être d'effrontés charlatans. Il n'y a point de philosophie en dehors de ce qui est; et si la philosophie consiste à voir les choses comme elles sont, il est clair que le philosophe ne doit pas protester contre l'adage : *Ignoti nulla cupido.* Il est vrai que tout ce qui est inconnu peut n'être pas inconnaissable; mais la méthode d'observation rigoureuse ne peut se permettre d'ajouter à la réalité, sous peine de fausser l'observation.

Or, au sortir de ce spectacle de la nuit, dès que le dormeur se retrouve et reprend possession de sa personne, la raison et la conscience interviennent naturellement, et la représentation nocturne,

plus ou moins fidèlement reproduite par la mémoire, reçoit leur empreinte : c'est la censure après la pièce. Cette intervention a pour effet d'altérer peu ou prou la vérité réelle, par une assimilation forcée de la fantasmagorie du rêve aux scènes analogues de la vie active.

Après les infidélités de la mémoire représentative, il n'y a rien de plus dangereux dans l'interprétation des songes que la transition du sommeil à la veille, avec son caractère incertain et crépusculaire, si favorable à la confusion, à l'erreur, aux illusions de la perspective. Bien moins dangereuses en leurs conséquences sont les erreurs des sens, parce que la raison et la conscience fortement disciplinées répugnent au désordre et à l'incohérence, redressant et rectifiant tout ce qui n'est pas régulier et logique.

Par nature ou par habitude, ces opérations se font si rapidement, à l'état normal, qu'elles deviennent quasi inconscientes, tant elles sont spontanées chez les individus familiers avec l'analyse mentale; c'est ainsi que le médecin expérimenté diagnostique et prognostique en un clin d'œil et à coup sûr. Or, si tout est difficile dans cette partie de la science de l'homme qui embrasse les fonctions supérieures, la difficulté s'accroît avec la complication des problèmes; et la complication est ordinairement du fait de ceux qui abordent la solution avec un luxe de données qui rappelle l'hémistiche d'Ovide : *Materiem superabat opus*; le propre des psychologues étant d'appliquer le grand appareil à tous les cas indistinctement, sans tenir compte de la loi du moindre effort, suivant laquelle un poids de cinquante livres exige la moitié moins de tension musculaire qu'un poids de cent. Cette vanité dynamométrique est aussi sotte que misérable; les tours de force en ce genre ne valent pas mieux que les tours d'adresse.

La psychologie transcendante, qui touche de très près à la métaphysique, n'a rien à voir aux questions de sensibilité pure. Or, tel est le cas de la plupart des songes qui ne dépassent point le réveil, qui ne se confondent point, par conséquent, avec les états psychologiques de la veille, c'est-à-dire de la vie psychologique dans sa plénitude.

S'il est permis de conclure d'après l'observation personnelle, l'aperception doit être extrêmement rare dans les rêves, ou à peine ébauchée. Il en est ainsi généralement, même durant la veille, toutes les fois que la sensibilité domine : elle tient le rôle principal, et le garde sans partage. Duclos, qui analysait avec la sagacité d'un très fin observateur, a dit excellemment : « Plus on sent, moins on pense, et l'on ne réfléchit que de mémoire ». Cet aphorisme bref et net résume très bien la psychologie des songes.

L'artiste sent infiniment plus qu'il ne pense. La musique est un langage que le cœur entend, et que la raison ne connaît pas. Le dessin et la couleur provoquent des sensations par les images, éveillent des sentiments, mais sans produire les impressions de l'architecture, fondée sur les principes de la géométrie et du calcul. L'usage du tabac endort la pensée et provoque la rêverie. La vue prolongée d'un bon feu qui flambe, avec une flamme claire et mobile, paralyse l'activité mentale.

Ce sont là des phénomènes d'hypnotisme, de somnambulisme ébauché, une sorte d'invitation au rêve.

Tel se croit grand peintre de sentiments, qui ne décrit que des sensations ou des impressions; et c'est avec ces aptitudes et ces habitudes qu'on aborde le roman dit psychologique, en se donnant pour collaborateurs les médecins du corps et de l'âme, la dévotion, l'érotomanie, le sadisme, la nymphomanie, le satyriasis, le haschisch, l'opium, la morphine, l'éther, le chloroforme et autres drogues anesthésiques ou hyperesthésiques, avec d'autres ingrédients de la cuisine littéraire que ne connurent point les romanciers de haut vol, Cervantès, Le Sage, Manzoni, Ch. Dickens, peintres et interprètes de la nature, philosophes pleins de sagesse, véritables artistes, qui, sans parti pris, fixaient la vérité en observant la réalité. Ils se recommandent d'eux-mêmes, sans épithètes convenues, sans étiquette, ni estampille, ni formules d'école.

Les ressorts du drame manquent aux rêves : des scènes, des tableaux, des épisodes, des monologues, et c'est tout. La règle des trois unités n'est pas à l'usage des songeurs. Les notions de temps et de lieu sont brouillées. Faute de suite et d'ordre, l'unité d'action fait totalement défaut; par conséquent, point d'indications révélatrices du caractère et du tempérament, c'est-à-dire de ce qui semble stable et permanent, au milieu des variations incessantes de l'économie. Par conséquent personnalité diminuée, écourtée, incomplète, essentiellement passive, sans réaction. Tout au plus trouve-t-on dans cette fantasmagorie mobile, quand on peut les saisir au passage, des indices vagues et fugaces de cette sensibilité inférieure qui embrasse les penchants, les instincts, les désirs impulsifs, les volitions indistinctes, les mouvements tumultueux de la chair et du sang, les passions infimes, et plus rarement les sympathies, les émotions affectives.

Il semble que les rêves ne puissent pas servir à la théorie des sentiments moraux, et encore moins à l'esthétique des métaphysiciens. En résumant les observations les plus précises, on n'y trouve généralement qu'une image de la vie toute de sensations, telle que

devait être celle de l'humanité primitive, avec le reflet des choses et des habitudes de la vie courante.

La plupart de ces scènes ont plus de surface que de fond, et se succèdent rapidement et sans suite. Toutefois dans cette variabilité prodigieuse, il y a quelque chose de permanent, où l'individu se retrouve ou croit se retrouver; mais il est malaisé de discerner les éléments confus qui concourent à l'unité de ce tout fondamental, savoir ce qui vient de l'organisme, des habitudes, de l'âge, de l'atavisme, du milieu.

L'hérédité a établi la solidarité des générations; mais qui s'est jamais inquiété de la solidarité des rêves, considérés au point de vue de l'hérédité? L'idée même de cette solidarité n'est-elle pas une chimère comparable aux illusions des songes?

L'histoire des songes n'a point été faite, et peut-être ne le sera-t-elle jamais, si les matériaux manquent, et ils manqueront tant que les observateurs laisseront périr leurs observations, en négligeant de les recueillir et de les classer. Cette histoire, qui serait sans doute aussi utile qu'intéressante, ne peut être le produit que d'un travail collectif, soit d'un nombre considérable de monographies, qui exigeraient seulement une patience infinie, une mémoire fidèle et sûre, une sincérité absolue, une extrême sobriété de réflexions. On n'aura jamais sans ce travail préalable la physiologie des rêves, et la psychologie présentera toujours une véritable lacune. Si elle était comblée, la sensibilité, qui est la source de la vitalité mentale, s'enrichirait d'un chapitre tout neuf sur les sensations externes et internes.

En attendant qu'il en soit ainsi, il faut prendre patience et ne point se hâter de conclure d'après un nombre insuffisant de faits pour la plupart suspects ou controuvés, ou interprétés à faux, ou rangés de manière à justifier quelque théorie préconçue ou une doctrine spécieuse. La rigueur de la méthode inductive impose la plus grande réserve. Observer, expérimenter, chercher avec persévérance, avec ardeur, avec l'espérance d'aboutir; mais en y mettant le temps, sans vous presser, et ne vous hâtez pas de crier : « J'ai trouvé », car il s'agit d'un problème dont la solution ne dépend pas du génie d'un seul homme, cet homme fût-il Aristote ou Archimède. Il s'agit d'une œuvre collective qui réclame la coopération des philosophes, des médecins, des hommes de sens qui savent observer. C'est la nature du sujet qui le veut ainsi,

Tanta est mobilitas, et rerum copia tanta,

comme dit le grand poète qui a le mieux parlé du sommeil et des rêves.

J.-M. Guardia.



REVUE GÉNÉRALE

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se ma T'sien, traduit en français par Édouard Chavannes; Péking, 1890. — *L'Inde avant le Bouddha*, par E. Lamairesse; Paris, 1892. — *Essai sur la philosophie bouddhique*, par Augustin Chaboseau; Paris, 1891. — *Max Müller and the science of language*, par W.-D. Whitney; New-York, 1892. — *Histoire du peuple d'Israël*, par Ernest Renan, t. III; Paris, 1891. — *La modernité des prophètes*, par Ernest Havet; Paris, 1891. — *Essais bibliques*, par Maurice Vernes; Paris, 1891. — *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, essai critique sur la religion du peuple d'Israël, par le même, en deux volumes; Paris, 1891. — *Histoire sainte*, 1re partie : *Éléments d'histoire juive*, par le même; Paris, 1891. — *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, par Henri Bois; Paris, 1890. — *Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social*, par Paul de Régla; Paris, 1891. — *Carlomagno nell'arte cristiana*, par Baldassare Labanca; Roma, 1891. — *La religion*, par André Lefèvre; Paris, 1892. — *Le bilan du judaïsme et du christianisme*, par A. Regnard: Paris, 1890. — *La crise chrétienne*, par Pierre Lasserre; Paris, 1891. — *Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik*, par W. Paszkowski; Berlin, 1891. — *Le problème de l'immortalité*, par E. Petavel-Olliff; t. I, Paris, 1891 — *Les idéologues*, par Fr. Picavet; Paris, 1891. — *L'Italia cattolica e cristiana o pagana?* par R. Mariano; Napoli, 1892. — *La Questione religiosa in Italia o il vero cristianesimo*, par G. Guccia; Palermo, 1891. — *Sébastien Castellion*, par Ferdinand Buisson; 2 vol., Paris, 1892.

Je n'ose pas croire que nous devions arriver de sitôt à faire la pleine lumière sur les religions de l'Extrême-Orient, alors que nous sommes si peu fixés sur les origines et les caractères de celle même que nous professons. On dira peut-être que, les abordant sans mélange des préjugés d'éducation, sans souci des rivalités de sectes et d'écoles qui nous divisent, nous nous trouvons en ce qui touche la Chine ou le Japon dans des conditions, infiniment appréciables, d'impartialité. En est-on bien sûr? Et n'y a-t-il pas toute une série d'inconvénients qui compensent, et au delà, cet avantage plus apparent que réel? En tout cas, ce qu'il faut souhaiter, c'est que ceux qui s'attellent à la tâche difficile de débrouiller les caractères *de la* religion ou *des* religions de

la Chine, — car l'un et l'autre se dit, ou se disent, — s'y préparent par la connaissance de la langue originale et de fortes études classiques. C'est le cas de M. Édouard Chavannes, et c'est pourquoi nous signalons avec grand plaisir ce premier fruit de ses études.

Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se ma T'sien [1], dont M. Chavannes nous donne la traduction, forme le vingt-huitième chapitre des *Mémoires historiques* du même écrivain. « Les diverses phases du développement de la religion en Chine, dit le traducteur, depuis la plus haute antiquité jusqu'à l'époque où Se ma T'sien termina son livre, c'est-à-dire jusque vers 98 avant notre ère, seraient restées obscures si on ne les avait pas dégagées des faits complexes sous lesquels elles étaient comme ensevelies; c'est pour les mettre en lumière qu'a été écrit le traité sur les sacrifices *Fong* et *Chan.* » On nous assure, en second lieu, que cette partie des *Mémoires historiques* est d'une authenticité incontestable; les interpolations que l'on reconnaît en d'autres places sont elles-mêmes antérieures à l'ère chrétienne et « de l'aveu de tous les critiques chinois, le traité sur les sacrifices *Fong* et *Chan* n'en est pas une ». Je saisis ici le mode de travail de M. Chavannes et, tout en reconnaissant qu'il ne lui était guère possible à ses débuts de ne pas se mettre à l'école des commentateurs chinois, de ne pas se conformer à leurs indications, il m'est permis de dire dès maintenant que nous devons chercher avant tout dans le présent travail l'écho de l'opinion soutenue par des théologiens ou docteurs autorisés. C'est un peu, ce me semble, comme si un Chinois instruit, désireux de connaître la date des livres de la Bible, allait consulter quelque professeur d'Écriture sainte d'un séminaire catholique français. Ce professeur n'hésiterait pas à lui dire que la *Genèse* et le livre de *Job*, qui ont tous deux pour auteur Moïse, ont été écrits en l'an 1491 avant Jésus-Christ, le *Lévitique* un an plus tard, le *Deutéronome* et les *Nombres* en 1451 et le livre de *Josué* en 1427. Je ne dis pas que les dates de la littérature religieuse chinoise soient aussi suspectes que celles que je viens d'énoncer, mais il me semble qu'en ces matières on ne saurait s'entourer de trop de précautions. L'unanimité des docteurs n'est pas pour me rassurer sur la valeur d'une assertion essentiellement littéraire et historique.

Ce Se ma T'sien, qui va nous révéler les caractères, nous faire connaître « les diverses phases du développement de la religion en Chine depuis la plus haute antiquité », aurait été, nous assure son nouveau traducteur, à la fois un homme fort bien informé et une sorte de sceptique, j'allais dire de voltairien. « Nourri dans le sérail », il en connaissait les détours et savait ce qu'il fallait penser au fond des cérémonies solennelles auxquelles il prêtait son ministère. N'était-il pas grand astrologue de la cour, n'avait-il pas succédé à son père dans

1. Extrait du *Journal of the Peking oriental Society*, typographie du Pei-t'ang, in-8, xxxi et 95 p.



l'exercice de ces hautes fonctions, ne rentrait-il pas dans son office de « déterminer les jours fastes auxquels l'empereur offrirait des sacrifices »? M. Chavannes nous assure en même temps, « qu'il n'était pas la dupe du rôle qui lui incombait », que « l'habitude de voir les derrières des coulisses avait détruit pour lui le prestige de la représentation », que « semblable à ces grands pontifes de l'ancienne Rome, qui sacrifiaient gravement en public à des dieux dont ils niaient d'ailleurs l'existence », Se ma T'sien, tout astrologue de la cour qu'il fût, croyait peu au surnaturel.

Sceptique à l'endroit des cérémonies à l'ordonnance desquelles il présidait, le « grand astrologue » de l'an 100 avant notre ère, se piquait de connaître parfaitement le passé de la religion dont il vivait grassement et dont il souriait finement. « Il a prétendu, dit M. Chavannes, remonter jusqu'à l'origine la plus reculée des cérémonies du culte. » En ce qui concerne l'antiquité des sacrifices *Fong* et *Chan*, objets du présent traité, ses affirmations, nous déclare le traducteur, ne méritent aucune créance; « le début de son traité repose sur des documents ou mal interprétés ou mensongers et nous apprend peu de chose sur la religion chinoise primitive ». Ce n'est que pour des époques beaucoup plus rapprochées que « nous abordons des faits précis et certains. Les sources auxquelles pouvait puiser Se ma T'sien devenaient, en effet, plus abondantes et plus pures. » M. Chavannes se hasarde à déterminer les caractères qu'offrait la religion à l'époque des Han. « Quel que fût le dieu auquel on s'adressait, le motif pour lequel on lui sacrifiait et la manière dont on espérait le fléchir restaient sensiblement les mêmes. Tous les sacrifices dont il est question dans le livre de Se ma T'sien ont un but unique : demander aux dieux un bonheur désiré ou les remercier pour un bonheur obtenu. L'idée d'expiation, si puissante chez d'autres races, ne s'y marque nulle part; on n'y trouve pas non plus l'adoration désintéressée dont quelques peuples ont eu la conception. Les divinités sont des êtres que les hommes peuvent se rendre favorables; on les honore comme on ferait pour de hauts personnages. »

« Si les dieux, poursuit M. Chavannes, sont sensibles aux honneurs qui leur sont rendus, il est clair que, plus le personnage qui les implore est élevé lui-même en dignité, plus sa prière sera flatteuse pour eux et plus elle aura de chances d'être exaucée. L'empereur est donc, par sa situation sans égale, le grand prêtre de son pays : il est l'intermédiaire entre son peuple et le ciel. Les sacrifices qu'il fait sont les plus importants et les plus efficaces; aussi Se ma T'sien a-t-il donné à son livre sur la religion le titre de traité sur les sacrifices *Fong* et *Chan*; en effet, ces deux cérémonies que le fils du ciel accomplissait en personne étaient l'expression suprême du culte. L'empereur se rendait du côté de l'Orient, car c'est là que le soleil se lève et que toutes choses ont leur origine; il montait sur une haute montagne parce qu'il se trouvait ainsi plus près des esprits célestes; pour les approcher davantage encore, il élevait un tertre au sommet de la montagne, puis

il invoquait les dieux et leur demandait leur faveur : telle était la cérémonie *Fong*. Lorsqu'elle était accomplie, l'empereur redescendait; sur quelque colline voisine il aplanissait une aire et adressait ses supplications aux dieux de la Terre : telle était la cérémonie *Chan*. » Il me reste à citer la conclusion : « Le sentiment qui est la racine profonde de l'ancienne religion chinoise est le désir du bonheur, et du bonheur sous sa forme la plus parfaite, à savoir de l'immortalité; il serait faux de dire que, pour les Chinois, ce fut la crainte qui fit les dieux; il serait également inexact de voir dans leurs cultes l'hommage que la créature consciente de sa faiblesse rend à une puissance infiniment plus grande qu'elle; leurs divinités ne sont ni si terribles, ni si majestueuses; elles sont elles-mêmes, en dernière analyse, des hommes qui ont su atteindre par leurs mérites à cet idéal de béatitude que tous se proposent; pour la plupart d'entre elles, on peut retrouver leur état civil dans les traditions des premiers âges; l'évhémérisme est donc l'explication du panthéon chinois. — Cependant, à l'époque de l'empereur Ou, une évolution considérable se produit dans la religion, qui est transformée par l'action des théories philosophiques : les empereurs d'en haut ne sont plus que le symbole des cinq forces élémentaires de la nature; ils sont subordonnés d'ailleurs à une Unité supérieure, qui, si elle est bien vide pour l'imagination et pour le sentiment, n'en satisfait pas moins l'entendement; enfin tous ces dieux célestes perdent peu à peu leur personnalité pour se confondre en un seul terme, le Ciel; d'une manière semblable, les divinités de la terre s'effacent devant la Terre elle-même et un système de philosophie dualiste vient remplacer les croyances de l'antiquité. Cette élaboration des idées religieuses est bien exposée par Se ma T'sien et c'est le principal intérêt de son traité que de nous permettre d'en fixer l'histoire. » Je dirai très franchement que j'attache plus d'importance à une traduction bien faite qu'à des généralisations aussi vastes; j'ai beaucoup de peine à m'imaginer qu'on ait le droit de tirer du *Traité sur les sacrifices Fong et Chan* des conclusions d'une telle portée, qu'on puisse, sur la parole d'un écrivain d'il y a vingt siècles, reconstruire les différents termes d'un processus aussi délicat que celui de l'ancienne religion de la Chine. M. Chavannes a mis quelque précipitation à appliquer aux choses de l'Extrême-Orient les cadres tout faits qu'il avait emportés d'Europe; le mal n'est pas grand, puisque la connaissance de plus en plus intime qu'il fera avec les originaux remettra petit à petit les choses à leur place. Nous attendons beaucoup de l'ardeur avec laquelle il s'est attaqué à des questions aussi vastes que difficiles; nous lui demandons seulement d'attendre quelques années avant de formuler ses conclusions.

Si quelque exemple mémorable devait être mis constamment sous les yeux de ceux qui s'occupent de l'histoire des religions en général et spécialement des religions de l'Asie, c'est certainement l'incroyable malentendu qui s'est produit dans l'interprétation des anciens docu-

ments de l'Inde. On s'est pendant quelque temps bercé — j'allais écrire irrévérencieusement *berné* — de l'espoir, non seulement d'arracher à ces textes le secret des croyances et des usages de l'Hindoustan, mais encore d'en extraire la connaissance des idées religieuses professées par les « Aryas », par les ancêtres des nations indo-européennes, deux mille ou deux mille cinq cents ans avant notre ère. Les Védas nous reportaient au berceau de notre race, tant par leur contenu propre que par le travail de confrontation opéré entre leurs données et celles des anciens persans, helléno-italiotes, germains, slaves et celtes. Le mouvement de réaction qu'ont provoqué quelques savants frappés des caractères artificiels, compliqués, réellement modernes, des poésies védiques elles-mêmes, tenues à tort pour le cri naïf et spontané de consciences primitives, ce mouvement de réaction a conquis rapidement du terrain et, sur ce domaine encore, les généralisations ambitieuses semblent frappées de discrédit pour longtemps. C'est malheureusement ce dont l'auteur de *l'Inde avant le Bouddha* [1], M. Lamairesse, ancien ingénieur en chef des établissements français dans l'Inde, n'a pas eu le clair sentiment. Il est excellent, sans doute, avant de parler des religions de l'Inde, d'avoir résidé dans le pays, de s'être mis au courant de ses usages; mais il semble que cette familiarité avec les croyances et les institutions du temps présent rende celui qui en possède le précieux avantage plus apte à exposer clairement ce qu'il a vu qu'à disserter sur des questions d'archéologie. M. Lamairesse, ainsi que beaucoup de ses congénères, n'est pas ingénieur pour rien; comme il démonterait les rouages d'une machine, comme il calculerait jusqu'aux plus petites fractions la résistance du fer ou de la pierre employés dans un travail d'art, il aborde avec une intrépidité souriante le problème des origines religieuses et le tranche avec une inquiétante facilité. « Voyant la plupart des phénomènes autour d'eux produits par des êtres animés comme eux, les premiers hommes, écrit-il, dans leur ignorance des causes et effets naturels, ont été conduits à attribuer à des entités semblables à eux, à des âmes ou esprits, tous les effets qu'ils ne savaient pas expliquer autrement et à prêter à ces esprits une puissance surhumaine quand il s'est agi d'effets sur lesquels l'homme n'avait aucune prise et enfin, en continuant à raisonner par analogie, à attribuer à ces esprits, à ces puissances des corps, etc., etc. » Eh bien! tous ces beaux raisonnements ont cessé de nous offrir le moindre intérêt; le classement des degrés que chacun reconnait dans l'évolution religieuse est trop visiblement subordonné à des préférences philosophiques plus ou moins avouées pour qu'on s'attache à le discuter.

Le présent volume s'annonce comme le premier d'une série, destinée à réaliser un plan singulièrement ambitieux : « Nous avons essayé de parcourir les degrés divers par lesquels nos ancêtres aryens et, à leur suite, les peuples de l'Extrême-Orient, se sont élevés de l'Ani-

1. Chez Georges Carré, in-12, 323 p.; prix : 4 fr.

misme et du Démonisme, soit de l'adoration des divinités bienfaisantes et malfaisantes, à la physiolâtrie, c'est-à-dire au polythéisme des grandes forces naturelles représenté surtout par les Védas; puis des Védas au panthéisme brahmanique et à la philosophie des Écoles rationalistes de l'Inde; puis au bouddhisme et à ses développements divers pour arriver aux écoles et aux sectes actuelles de l'Inde et au bouddhisme actuel. » Que tout cela constitue, abstraction faite de certaines théories plus faites pour embrouiller que pour éclaircir les questions, un sujet digne de méditation et d'étude, ce n'est point ce qu'on conteste; ce qu'on conteste, c'est qu'au moyen de lectures faites un peu au hasard, de renseignements puisés à droite et à gauche, on ait chance de faire œuvre vraiment utile. En somme, nous avons devant nous une compilation dépourvue de critique et qui, considérée comme œuvre de vulgarisation, ne saurait être recommandée sans inconvénient; quelque hommage qu'on veuille rendre aux bonnes intentions de l'auteur, on ne saurait lui pardonner d'avoir pris pour guides dans ses délicates recherches des hommes d'imagination tels que M. Marius Fontanes et M. Émile Burnouf [1].

Dans son *Essai sur la philosophie bouddhique* [2] au front duquel brille le *svastika*, la croix bouddhique, M. Augustin Chaboseau s'est proposé sans doute de faire œuvre d'historien, mais surtout d'apologiste, d'apologiste discret toutefois, ainsi qu'il le déclare lui-même. Se séparant des chrétiens fervents, « qui n'ont touché à la doctrine de Sakya-Muni que pour s'efforcer d'établir son infériorité », ne voulant pas davantage être rangé parmi les voltairiens qui louent le bouddhisme à cette seule fin de faire pièce au christianisme, M. Chaboseau entend n'être pas confondu non plus avec l'école qui s'intitule *théosophiste*, titre qu'elle ne mérite pas, mais que l'auteur lui abandonne. Ici je veux donner un échantillon du style, assez particulier, de l'écrivain dans la définition qu'il risque de certains propagateurs du bouddhisme de l'école de Mme Blavatsky, « mondains blasés, génies incom-

1. M. Lamairesse cite également à plusieurs reprises le regretté Bergaigne; mais comme il estropie constamment son nom sous la forme *Bargaine*, il m'est permis de supposer qu'il n'a pas fait connaissance bien intime avec ses œuvres. — Les divisions de l'ouvrage sont les suivantes : Les Aryens primitifs, l'Inde physique et ethnique, l'Inde védique, l'Inde héroïque, l'Inde philosophique, l'Inde dogmatique, l'Inde juridique, l'Inde brahmanique. Avant que le présent article fût imprimé, la seconde partie de l'œuvre d'ensemble de M. Lamairesse nous était déjà parvenue sous le titre de : *La vie du Bouddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine* (chez Georges Carré, in-12, 288 pages, prix : 4 fr.). Ce volume est assurément préférable au précédent parce que l'objet en était davantage limité; cependant nous sommes obligé de l'accueillir lui aussi avec d'expresses réserves. On éprouve une impression pénible à voir estropier de propos délibéré les noms les plus connus; une faute assez divertissante, en revanche, se rencontre dans la phrase finale de l'Avant-propos, où l'auteur exprime sa reconnaissance « aux ministres de l'Instruction publique, MM. Bourgeois et de Charmes (*sic*) ».

2. Chez Georges Carré, in-8, 251 p.

pris, névropathes dévoyés, âpres besogneux et tous impavides familiers de mystères insondables ». Cependant cette secte aura au moins rendu le service de populariser le nom du bouddhisme et « l'on aurait mauvaise grâce à lui refuser une gratitude analogue, par exemple, à celle que le dissecteur peut vouer au cadavre en putréfaction, qui l'induit à mieux connaître le corps vivant et sain. »

Quels que soient les griefs de M. Chaboseau contre certaine école concurrente ou opposée, rien ne l'autorisait à écrire une œuvre de vulgarisation dans une langue aussi bizarre, aussi heurtée. Je dirais même que tout l'engageait à s'abstenir de façons d'écrire, qui sont bien faites pour effaroucher le lecteur. Je le crois absolument sincère, quand il déclare s'être proposé avant tout de donner un résumé exact des meilleurs travaux contemporains; mais ce dessein était trop sage, trop terre à terre, pour y rester fidèle jusqu'au bout. A chaque instant, il s'échappe par des envolées inquiétantes. Voyez les premières lignes du chapitre XIV intitulé *la voie de Bodhi :* « Longue, très longue est la voie de la délivrance et tant difficultueuse! Innombrables les degrés d'une telle ascension, et inimaginables la quantité des obstacles et leurs proportions. Effroyables les hostilités qu'il faut affronter et désarmer pour s'emparer de cette *Toison d'or* et de ce *Graal,* pour étreindre ce *Rameau d'or* et cette *Branche d'acacia*, pour accomplir ce *Grand-Œuvre* de s'élever à la *Bodhi*, Gnose intégrale, dessillement d'Avidya, à l'*Apavarga*, émancipation du Samsara. »

J'approuve encore moins M. Chaboseau quand, sortant des limites qu'il s'était assignées, il se livre à des considérations absolument désordonnées sur des sujets étrangers à son objet spécial. Il croit trouver dans le bouddhisme la réponse à bien des questions qui s'agitent dans notre monde occidental; pourquoi rendre sa sympathie solidaire d'opinions et de suppositions bizarres sur les origines chrétiennes? Quel besoin de nous montrer le christianisme, qui « découle du Gnosticisme infiltré dans le monde hellénique à la suite de la suractivité de relations déterminées entre l'Orient et l'Occident par les conquêtes du grand Macédonien, — du Gnosticisme apporté de l'Inde et de l'Iran par les errants Sannyasis ou Esséniens et fondu en Alexandrie avec les traditions initiatiques (*sic*) de la terre du Sphinx »! L'auteur de l'*Essai sur la Philosophie bouddhique* va plus loin encore et je me séparerai de lui en indiquant le parallèle qu'il établit entre les aptitudes des Aryens et des Sémites : « La souche sémitique représente l'incitation négative ou féminine, la force centripète: la souche aryenne représente l'incitation positive ou masculine, la force centrifuge. L'Aryen est la dynamogénie : il détruit, c'est-à-dire qu'il transforme, et la transformation est le progrès; le Sémite est l'inhibition; il conserve, c'est-à-dire qu'il immobilise, et l'immobilité est le recul. » M. Chaboseau prévoit le moment « où la génération à venir accordera en une symphonie sublime la Science, la Philosophie et la Religion », doctrine qui « ne sera que l'épanouissement parfait

du lotus de la Bonne Loi ». — Je me suis peut-être trop étendu sur une œuvre, qu'il eût suffi de mentionner en quelques lignes; mais, dans le désarroi des doctrines religieuses, philosophiques et morales qui marque la fin de ce siècle, l'œuvre de M. Chaboseau me paraît significative par la double et parallèle confusion des idées et du style.

C'est le moment d'indiquer sous une forme sommaire une plaquette, aussi élégamment imprimée que vivement tournée, qui nous arrive d'Amérique. Le sanscritiste bien connu de la « Yale University », M. Whitney, y a groupé un certain nombre d'observations que lui a suggérées la dernière édition du livre devenu classique de F. Max Müller; c'est une critique proprement dite qu'a prétendu faire M. Whitney et il ne s'en cache pas; il n'est pas, d'ailleurs, dans ses habitudes d'esquiver la responsabilité de ses réserves ou de ses attaques. Notre excuse, ou notre raison, pour attirer ici l'attention sur *Max Müller et la science du langage, critique* [1], c'est que les théories défendues par l'éminent et très ingénieux linguiste d'Oxford, font corps avec ses vues sur l'évolution religieuse dans les temps les plus anciens, particulièrement sur la marche de celle-ci dans les groupes rangés sous l'étiquette de nations indo-européennes. On sait que l'on est passablement revenu de l'engouement avec lequel on avait accueilli des généralisations visiblement prématurées. M. Max Müller, qui a été un incomparable excitateur d'esprits, ne peut point passer pour un guide absolument sûr; c'est ce que M. Whitney se propose d'établir, sur le terrain spécial de la linguistique, par un choix d'exemples significatifs.

Ce n'est assurément pas dans le domaine des études hébraïques que nous retrouverons l'accord entre savants et chercheurs; au moins, pourrons-nous y signaler une série de travaux, dont le résultat le plus clair sera de provoquer une enquête approfondie sur plusieurs points essentiels qui importent à l'histoire des idées morales et religieuses. Au premier rang, figure le IIIe volume de l'*Histoire du peuple d'Israël*, de M. Renan [2]. L'œuvre considérable entreprise par l'illustre écrivain se poursuit avec une décision qui peut faire espérer un prochain achèvement et l'on doit rendre un hommage d'autant plus empressé à la persévérance qui aura permis de mener à bien un travail aussi difficile, que l'on est dans l'obligation de marquer de très graves réserves. Le présent volume conduit le lecteur du règne d'Ézéchias (seconde moitié du VIIIe siècle avant notre ère) à la réinstallation des Juifs sur le sol natal (fin du VIe siècle). L'auteur le résume lui-même en ces termes : « Dans ce volume on verra l'œuvre des prophètes monothéistes acquérir une telle solidité, que le coup terrible frappé par Nabuchodonosor sur Jérusalem ne pourra la détruire. Par un miracle de foi et d'espérance unique dans l'histoire, les iahvéistes (ou jéhovistes)

1. Chez Appleton et Cie, in-12, 79 p.
2. Chez Calmann Lévy, in-8, VII et 527 p.

de la réforme prophétique, dispersés sur les bords de l'Euphrate, décideront le retour en Judée, le rétablissement du culte, la reconstruction de Jérusalem. » Et M. Renan indique quel sera l'objet du quatrième et dernier tome de son œuvre en des termes d'une noble simplicité : « J'espère que j'aurai la force, dans un quatrième volume, de montrer la suite de la pensée juive jusqu'à l'apparition du christianisme et de clore ainsi le cycle de l'histoire religieuse que j'ai embrassé comme ma tâche. C'est là une espérance que j'osais à peine concevoir il y a quelques années. Je crois maintenant pouvoir sans présomption entrevoir l'achèvement du travail qui a été le but principal de ma vie. » Nous pensons, quant à nous, que le volume projeté a les plus grandes chances de se dédoubler; que, lorsque M. Renan se trouvera en présence du curieux spectacle qu'offre la Judée des Hasmonéens et des Hérodes, du mélange et du conflit des institutions juives, grecques et romaines, il ne résistera pas à la tentation de nous en tracer le tableau avec exactitude. Et nous nous féliciterons du développement donné à la portion de l'*Histoire d'Israël* qui n'a pas encore vu le jour, persuadé qu'avec les qualités et les tendances propres à l'écrivain, elle formera la partie la plus originale et la plus solide de son œuvre.

Le volume que nous avons sous les yeux présente assurément de très sérieux mérites; il repose sur une connaissance approfondie des documents et renferme un grand nombre d'observations qui déterminent d'une façon très heureuse tel trait de détail, qui ouvrent à la pensée des horizons non soupçonnés. Il y a dans la méthode de travail de M. Renan une qualité, que l'on n'a point suffisamment relevée et qu'il convient de mettre tout particulièrement en lumière : c'est la préoccupation de rendre l'histoire d'Israël *intelligible* pour un homme cultivé comme il avait cherché à rendre Jésus et la primitive Église *intelligibles* aux lecteurs des *Origines du christianisme*. C'est là un propos excellent, parce que, en réalité, avec les différences et les distances aussi énormes de langue, d'institutions, de façons de sentir et de penser, de situation géographique et d'époque, rien n'est moins aisé que de faire revivre une ancienne civilisation. Aussi M. Renan multiplie les rapprochements avec les circonstances ou les mouvements qui ont une signification précise pour ses contemporains et il s'impatiente qu'on ne comprenne pas la portée de pareilles comparaisons : « On m'a reproché d'avoir trop souvent, dans le précédent volume, fait des rapprochements entre les antiques événements que je raconte et les mouvements des temps modernes. Ce n'est pas ma faute si, dans le présent volume, j'ai été encore amené à blesser en ce point la susceptibilité des rhéteurs. » Nous n'hésitons pas à donner raison à M. Renan sur ce point. Il ne nous choque absolument pas en rapprochant les prophètes des fougueux apôtres du socialisme contemporain et en les traitant de « fous sublimes ». En effet, s'ils ont vécu et agi dans les circonstances qu'indique M. Renan, si un Jérémie, par exemple, tel que le livre de ce nom expose son rôle, a vécu et a agi au temps des

rois Josias et Sédécias, c'est bien ainsi qu'il convient de l'appeler et non pas autrement : fou dangereux, auquel n'importe quel pouvoir régulier et raisonnable devait fermer la bouche.

Mais, pour qu'un livre d'histoire satisfasse aux légitimes exigences de la critique, il ne suffit pas de le faire « intelligible »; il faut que le plan en soit établi sur des bases solides et c'est ici que nous touchons au point qui constitue l'irrémédiable faiblesse de « l'Histoire du peuple d'Israël ». M. Renan a accepté, sans les contrôler, sans les soumettre à un examen sévère, sans se permettre d'autres changements que des modifications secondaires, que l'adoption de dispositions un peu différentes dans la succession et la date des documents, les résultats de Gesenius, d'Ewald et de Knobel, corrigés par l'hypothèse de Graf qui place le travail de l'organisation sacerdotale et lévitique aux temps de la Restauration post-exilienne. Or de tels résultats peuvent-ils être considérés comme acquis, comme définitifs; peuvent-ils fournir la base d'une reconstitution de l'histoire d'Israël et de son développement sous le triple rapport de l'évolution politique, littéraire et religieuse? C'est ce qu'on a les plus sérieux motifs de contester [1] et c'est une vue à laquelle M. Renan lui-même fera le plus grand tort par la franchise avec laquelle il établit que le rôle du prophétisme, tel que le définissent MM. Reuss, Kuenen, Wellhausen, est un rôle absurde et impossible. Car M. Renan, rompant avec les banalités convenues de l'exégèse théologique, a bien su faire voir que la prédication prophétique, ainsi conçue, était un dissolvant des plus dangereux, vraie cartouche de mélinite capable de faire sauter en un clin d'œil l'édifice le plus solidement bâti.

En résumé, si le tome Ier de l'*Histoire du peuple d'Israël* offrait visiblement par la subordination du plan de l'auteur à la thèse de l' « élohisme » universaliste des patriarches, thèse purement imaginative, non susceptible d'un commencement même de démonstration, un caractère franchement conjectural, la partie centrale de cette même œuvre, formée par les tomes II et III et que domine la théorie du « prophétisme jéhoviste ou iahvéiste », repose à son tour sur une hypothèse contestable, quand bien même ici M. Renan a l'avantage de

1. Je demande la permission de mettre sous les yeux des lecteurs le jugement que je portais ces jours-ci sur l'ensemble de l'œuvre de M. Kuenen, le savant hébraïsant hollandais récemment enlevé à nos études : « M. Kuenen s'efforce de faire partager aux cercles savants sa conviction que l'évolution du peuple juif sous le triple rapport de la vie politique, des croyances religieuses et du développement littéraire, a pu être reconstituée depuis l'époque de Moïse jusqu'à celle d'Alexandre, que les beaux et solides ouvrages, tels que la *Religion d'Israël* et l'*Introduction historico-critique*, où il l'a exposée et défendue, ne peuvent plus recevoir que des rectifications ou des compléments secondaires. Notre opinion est que ce qu'il appelle *histoire* ne mérite pas cette désignation, et, tout en rendant hommage à des travaux qui ont réalisé un progrès énorme et consacreront le nom de leur auteur, nous croyons que la génération nouvelle refusera de se ranger à ces vues. » (*Revue critique*, n° du 8 février 1892, p. 102.)

pouvoir invoquer à l'appui nombre d'autorités considérables. Précisons quelques points.

Voici un chapitre entier consacré aux « anavim »; M. Renan n'a pas reculé devant l'emploi du terme hébreu pour désigner ces groupes d'« humbles » ou de « pauvres », sur lesquels l'illustre et récemment défunt historien israélite du judaïsme, Grætz, a eu, si nous ne nous trompons, le mérite d'attirer le premier l'attention. Entrant, à son tour, dans cette voie, M. Renan relève l'importance des « anavim » et y fait voir une sorte de « piétistes », qui se considèrent comme les hommes religieux par excellence. « Les expressions *les pauvres de Dieu* ou *pauvres de Iahvé*, dit-il, *les humbles du pays*, *les chétifs de la terre*, *les doux du peuple*, furent les noms dont se désignèrent les iahvéistes purs. Tout cela se fit dans un sentiment analogue à celui qui créa au moyen âge, les noms de mineurs, minimes, pauvres de Dieu, humiliés, etc. Le sentiment de tristesse résignée qui remplit le cœur du pauvre confine par quelques côtés à la piété, et l'humilité des sentiments prédispose à un certain état de dévotion. A partir du règne d'Ezéchias, ces associations d'idées sont fixées d'une manière irrévocable. Le vrai serviteur de Iahvé est un pauvre, persécuté par les riches, vexé par les gens du monde. Iahvé l'aime, parce qu'il est humble, parce qu'il ne fait pas obstacle à sa grandeur. Iahvé est son protecteur, son justicier; il finira par lui donner la victoire. Les ennemis de Iahvé sont les ennemis des pauvres; les ennemis des pauvres sont ceux de Iahvé. » Les pages consacrées aux « anavim » sont parmi les plus originales et les plus riches du présent volume; mais déjà il saute aux yeux combien l'existence de tels groupes convient peu à l'époque d'Ezéchias ou, d'une façon générale, aux temps antérieurs à l'exil; les pauvres sont un produit des temps du second temple comme les Psaumes, auxquels est empruntée leur caractéristique. C'est après la restauration opérée par les soins d'Esdras et de Néhémie, qu'il fallait signaler leur constitution et définir leur rôle. En leur faisant place à l'époque qui voit la chute de Samarie, M. Renan a antidaté de quatre siècles ce curieux et intéressant phénomène de l'histoire religieuse; dans ce milieu leur venue au jour constitue une énigme et une véritable impossibilité.

Que dire du rôle prêté sous le même Ezéchias au prophète Isaïe d'après les prophéties qui forment la première partie du livre de ce nom? Il n'y a pas dans les livres bibliques de pages plus clairement dépourvues d'authenticité que celles du livre des *Rois* ou du recueil d'*Isaïe*, qui font voir le prophète Isaïe intervenant dans les circonstances publiques au temps des rois Achaz et Ezéchias; plutôt que de consommer un indispensable sacrifice, M. Renan a tracé un tableau absolument fantaisiste de l'action du prophète lors de l'invasion assyrienne : « Toutes les ressources de ce talent virulent et populaire sont employées à déclamer contre la diplomatie et les préparatifs militaires, contre l'alliance égyptienne surtout. » Quand il ajoute que l'on « croi-

rait entendre un sectaire socialiste de nos jours déclamant contre l'armée, raillant la patrie, annonçant avec une sorte de joie les défaites futures et se résumant à peu près ainsi : La justice pour le peuple, voilà la vraie revanche ; réformez la société et vous serez victorieux de vos ennemis; là où le pauvre est victime, là où il y a de riches privilégiés, il n'y a pas de patrie », il traduit d'une façon très heureuse en langue moderne les invectives du poète hébreu; mais il nous doit, et il se devait à lui-même, de dire qu'une attitude aussi paradoxale est solidement établie par des textes irréfragables. Or c'est ce qui n'est pas : les textes dont nous disposons pour cette époque sont absolument inconsistants et n'autorisaient pas le brillant écrivain à une reconstitution de cette nature. Je ne m'étonne plus, après qu'il a fait litière des exigences les plus élémentaires de la critique littéraire, de le voir considérer comme authentique le discours placé dans la bouche de l'envoyé assyrien, reprochant à Ezéchias d'avoir indisposé Iahvé en restreignant le nombre des autels qui lui étaient consacrés; cette intrusion de l'étranger dans un règlement de culte tout intérieur est si évidemment le fait d'un écrivain postérieur, d'un écrivain hébreu, cela va sans dire, que personne ne peut s'aviser d'y voir un trait conservé fidèlement dans la mémoire des contemporains.

J'arrive au point capital de ce nouveau volume, à la personne du prophète Jérémie. M. Renan qui, sur la foi et à l'exemple de ses prédécesseurs, n'autorise pas qu'on jette une ombre quelconque sur l'historicité des récits et des discours qui composent le recueil placé sous le nom de Jérémie, a fait du personnage de ce nom une figure très curieuse et marquée de traits fortement dessinés. Là encore et malgré sa résistance désespérée, la question d'authenticité se pose, parce que les motifs de douter se pressent et s'accumulent pour tout esprit un peu exigeant. M. Renan reproduit les lieux communs relatifs à la confection du *Deutéronome* sous Josias, sans penser qu'il y ait lieu de tenir compte des objections présentées tour à tour par MM. d'Eichthal, Havet et le soussigné. Ce silence, qui n'a assurément point sa raison dans le dédain, doit avoir sa source dans un sentiment d'une autre nature. Il me paraît évident que, pour M. Renan, toute l'histoire ancienne d'Israël est purement conjecturale. Quel intérêt, en conséquence, de déranger des combinaisons approuvées par des hommes considérables, quand elles se prêtent à un tableau vif et coloré, quand elles favorisent des restaurations ingénieuses ou éloquentes! Et, si cette raison n'était pas la vraie, je me déclare incapable d'en fournir une plus acceptable, ne pouvant pas admettre qu'un homme qui jouit de l'insigne et rare privilège d'une indépendance absolue de pensée et de plume, puisse considérer que tout est clair, tout limpide dans l'explication courante de problèmes historiques et littéraires tels que l'origine du *Deutéronome* et le rôle de Jérémie. Ne voyons donc point ici de l'histoire, mais des tableaux, des récits, mais du « roman historique ».

J'ai dit que M. Renan avait fait du prophète Jérémie un personnage très vivant : « A mesure que Nabuchodonosor approchait de la Judée, l'enthousiasme de Jérémie pour l'envahisseur redoublait. En son langage exagéré, Jérémie ne savait pas mesurer les mots. Il faisait comme un publiciste français qui, à bonne intention, en 1870, eût appelé les Prussiens les ministres de Dieu, eût applaudi aux défaites amenées par nos fautes, eût prédit pour l'avenir dix fois plus encore si l'on ne s'améliorait. » Je tiens, quant à moi, cette caractéristique pour le résumé exact du rôle prêté par le livre de Jérémie à son héros, mais ce livre, à son tour, pour l'œuvre des docteurs du second temple qui ont voulu donner corps à des théories, fruit de leurs méditations. Qu'on se rassure sur le compte de Jérémie, prodiguant son applaudissement au tyran chaldéen, modèle des clergés qui battent des mains aux coups de force! C'est une création du génie théologique, ce n'est pas la photographie d'un homme qui a vécu; le livre mis sous ce nom n'est pas le procès-verbal de ses discours, recueillis par un mystérieux phonographe, c'est la très ingénieuse mise en œuvre d'une philosophie de l'histoire, qui n'était point tant sotte puisqu'elle suffisait encore à Bossuet, mais qui n'est assurément point arrivée du premier coup à l'état de maturité, de haute et pleine conscience, sous laquelle elle se présente aux livres bibliques, sans avoir passé par les phases d'une longue et difficile incubation. Ce n'est vraiment pas la peine de ne pas croire aux miracles, pour s'incliner les yeux fermés devant un prodige psychologique, qui vaut la rétrogradation de l'ombre solaire sur le cadran à l'ordre d'Isaïe et l'arrêt imposé au soleil et à la lune par la voix de Josué!

C'est ainsi que les esprits exigeants trouveront dans le nouveau volume de l'*Histoire d'Israël*, à côté des qualités incomparables de l'écrivain, à côté des vues ingénieuses et profondes du philosophe, à côté des détails savoureux de l'exacte érudition, je ne sais quelle défaillance dans la critique. Et les réserves expresses que j'ai dû marquer en ce qui concerne les « Pauvres », la personne d'Isaïe, l'origine du *Deutéronome*, le rôle de Jérémie, il me les faut faire encore en ce qui touche la prophétie d'Ezéchiel, œuvre de fiction s'il en fut jamais et non de réalité, en ce qui touche le *Deutéro-Isaïe*, si malencontreusement placé aux derniers temps de la captivité de Babylone, bien qu'il porte clairement la marque des idées et des préoccupations de l'époque du second temple. Et le livre de *Jonas*, placé à la même date, quand une sorte d'unanimité s'est faite pour y voir l'œuvre du IVe ou du IIIe siècle seulement avant notre ère! Ici il me semble discerner comme un parti pris de protester par un *nolumus* intransigeant à toute tentative pour accorder une activité littéraire de quelque importance aux docteurs de la Restauration [1]. Je m'en console en constatant que

1. C'est ainsi que, tout en accordant que les parties sacerdotales et lévitiques du *Pentateuque* n'ont été composées qu'après la destruction de Jérusalem, M. Renan veut qu'elles aient été rédigées avant le retour.

M. Renan accorde le caractère pseudépigraphe du *Deutéro-Isaïe*; c'est là une concession dont il convient d'apprécier la portée.

En passant de l'œuvre de M. Renan au volume de M. Havet, intitulé la *Modernité des prophètes* [1], on a l'impression d'un changement d'atmosphère; aux brises molles des pays chauds coupées par de violents coups de vent, succède l'air vif et pur de la montagne. Moins de variété, point d'école buissonnière dans les sentiers fleuris; mais une volonté ferme se frayant résolument son chemin à travers les obstacles vers un but entrevu à l'horizon. On s'est fatigué à répéter que, tandis que M. Renan abordait les questions bibliques avec des facilités exceptionnelles, connaissance des langues originales, familiarité de longue date avec les détours de l'exégèse et les complications de la critique sacrée, M. Havet y semblait peu préparé par ses études essentiellement classiques. Et l'on insinuait que l'éminent éditeur de Pascal, puisqu'il tenait à dire son mot sur la Bible, devait se mettre docilement à l'école d'autrui. Or, M. Havet, s'il se rendait très exactement compte des difficultés toutes spéciales qu'il rencontrait sur son chemin, n'en était pas moins décidé à ne donner son sentiment qu'après être arrivé à une pleine et sereine conviction. Il lisait dans les meilleurs auteurs que les écrits prophétiques de l'Ancien Testament offraient des conditions d'authenticité incomparables, que par leur moyen on pénétrait au cœur même de la pensée et de la vie du peuple d'Israël aux VIIIe et VIIe siècles avant notre ère; il ne demandait pas mieux que de le croire, mais je ne sais quelle invincible répugnance retardait son adhésion. Bref, dès 1877, il s'inscrivait en faux contre une thèse, dont l'exégèse moderne avait fait l'article essentiel de son nouveau credo; en effet, les écoles de la critique allemande et hollandaise, après avoir fait redescendre la composition du Pentateuque jusqu'à Esdras, après avoir mis en lumière le caractère composite des livres historiques, avaient déclaré ces sacrifices largement compensés par la reconnaissance du caractère « intangible » des écrits prophétiques. Et c'est à cette proposition que M. Havet osait s'attaquer, rejetant Jérémie comme Isaïe, confondant dans une même négation Osée avec Amos, Ezéchiel avec Zacharie! Il fut fort mal reçu; qui permettait à cet homme du dehors de mettre en question les points que les gens de la partie avaient déclarés acquis? Je fus le seul à dire, et dans ce temps-là je défendais encore l'authenticité de Jérémie, qu'il y avait lieu de tenir sérieusement compte des objections de M. Havet, que l'ensemble des livres prophétiques était suspect d'interpolations et de remaniements.

Devant le *tolle* de l'opinion publique, M. Havet a repris à nouveau l'examen des livres prophétiques; mais il aboutissait une seconde fois aux mêmes conclusions. Ses vues ont paru sous leur forme définitive dans un travail que la *Revue des Deux Mondes* a publié en 1889 et

1. Chez Calmann Lévy, in-8, v et 264 p.; prix : 5 fr.

dont nous avons ici la réimpression, faite par les fils de l'auteur après sa mort survenue à la fin de la même année 1889. « Je ne puis, disait-il dans un court Avant-Propos préparé en vue de cette réimpression, je ne puis m'empêcher de croire que mes conclusions finiront par être adoptées et j'espère qu'on voudra bien reconnaître alors que je suis le premier, à ma connaissance du moins, qui les ait introduites, qui ait démenti une traduction fabuleuse et fait descendre les livres prophétiques à une époque où ils s'expliquent tout naturellement, tandis qu'ils demeurent inexplicables dans la haute antiquité où on les avait placés. »

Il y a deux points à distinguer dans cette proposition : 1° une thèse négative : les prophéties sont inauthentiques; 2° une thèse positive : les prophéties ont été composées à telle date et pour tel motif. Sur le premier point je crois que l'avenir, et un avenir peut-être moins éloigné qu'on ne se l'imagine, donnera raison à M. Havet. Pour un lecteur attentif, qui ne se paie pas d'assertions sonores, mais veut aller au fond des choses, la prétention de donner les écrits prophétiques pour un procès-verbal se heurte à mille objections d'ensemble et de détail. Les assertions mises dans la bouche d'un Amos, d'un Osée, d'un Isaie, d'un Jérémie, s'ajustent mal à la situation telle que nous devons nous la représenter d'après les sources les plus dignes de foi : les auteurs des écrits prophétiques parlent notamment de la déportation à Babylone et de la restauration qui la suivra comme en peuvent parler ceux-là seulement qui vivent après la déportation et à l'époque où la restauration est un fait acquis. C'était déjà la constatation de cette particularité, qui avait engagé la critique à distinguer dans un livre tel que celui d'*Isaïe* des portions de date différente, les unes du VIIIe, les autres du VIe siècle seulement; mais ce ne sont là que des demi-mesures, auxquelles il est impossible de se tenir. « Si on veut reconnaitre, dit fort bien M. Havet, le tort que l'attachement à la chronologie traditionnelle peut faire aux livres des Prophètes, on n'a qu'à ouvrir la savante traduction de M. Édouard Reuss, où l'auteur n'a pas voulu passer le moindre détail sans essayer de s'en rendre compte. Par cela seul qu'on détachait ces compositions de leur date réelle, les interprétations qu'on en donnait devenaient arbitraires, et par cela seul qu'elles étaient arbitraires, elles ne pouvaient guère être toujours d'accord entre elles. De là des difficultés de tout genre, qui ont amené souvent la critique à isoler les morceaux les uns des autres, de manière à produire une véritable dislocation des Prophètes. C'est ainsi que le *Premier Isaïe*, à lui seul, a fourni jusqu'à seize fragments prétendus distincts et dispersés même en deux volumes, *disjuncti membra prophetæ*; tandis que tout se concilie quand on replace les prophéties (à leur véritable date) [1], ou, s'il y a quelque part une addi-

1. M. Havet écrit : « Au deuxième siècle », mais je tiens à réserver l'examen de cette thèse, qui appartient non plus à la partie négative, mais à la partie positive de l'argumentation de l'auteur.

tion ou une interpolation, on a vu que cela se réduisait à bien peu de chose. » Je donne mon entière approbation à ces réflexions ; je les ai moi-même développées à plusieurs reprises et je les crois de nature à faire impression sur les esprits non prévenus. Sous prétexte de défendre les écrits prophétiques, les critiques les plus autorisés sont en train de les détruire. Jamais je n'ai vu la chose plus clairement qu'en prenant connaissance d'un *Manuel des livres bibliques*, tout récemment paru en Allemagne; l'auteur, pour mieux mettre à l'abri de toute attaque le recueil des Prophètes, en écarte un nombre considérable de morceaux, qu'il attribue à des plumes plus récentes, du ve, du ive et du iiie siècle avant notre ère [1].

Nous abandonnons à ceux qui ne se sentent pas le courage d'aborder de front la question d'authenticité des écrits prophétiques, la tâche ingrate et stérile qui consiste à les décomposer, à les désagréger, de manière à ne plus nous laisser que des fragments au lieu d'œuvres d'ensemble. A la recherche des interpolations et des remaniements on perdra un temps précieux, qui pourrait être mieux employé; puisse-t-on ne pas rester confiné, ne pas s'absorber entièrement dans de fastidieuses et fatigantes analyses, qui rendent l'esprit incapable de saisir le plan et la raison d'être des grandes productions du génie religieux, — c'est là notre vœu sincère. Ceux-là cependant qui rejettent sans hésitation, ainsi qu'a fait M. Havet, l'opinion traditionnelle, comment peuvent-ils se représenter la venue au jour de ces livres extraordinaires, qu'on appelle Isaïe, Jérémie, Ezéchiel?

L'époque contemporaine d'Ezéchias ou de la ruine de Jérusalem étant écartée, M. Havet se demande quelle grande crise de la vie religieuse a pu donner naissance à des livres d'une véhémence aussi extraordinaire, d'une passion si haute et si soutenue. Et, en fait de révolution à la fois politique et spirituelle, il ne voit, à partir de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, que le danger où la folie d'Antiochus Epiphane jeta les Juifs du second siècle avant notre ère et la façon héroïque dont, sous la direction des Machabées, ils sauvèrent du même coup leur foi et leur nationalité. De cette tragique et incomparable aventure seraient nés les livres où, sous le couvert de noms empruntés au passé, revivent les angoisses et les espérances des contemporains de Judas et de Simon Machabée. C'est là assurément une très ingénieuse supposition; mais voici où la thèse prend corps. M. Havet a relevé dans des commentaires autorisés des livres prophétiques une série de textes, qu'on propose de considérer comme la prédiction des événements qui agitèrent la Judée dans le iie siècle avant notre ère. En d'autres termes, plusieurs exégètes n'ont cru pouvoir mieux expliquer certaines prophéties qu'en les rapportant à l'époque des Hasmonéens et M. Havet, qui n'admet pas une prédiction surnaturelle, approuve cette explication et en conclut que l'écrivain vivait préci-

1. Cornill, professeur à Kœnigsberg, *Einleitung in das Alte Testament*, 1891.

sément à l'époque dont il reproduit les traits. « Quand je parle d'idées nouvelles, dit M. Havet en faisant allusion au caractère de ses propositions, je ne veux nullement dire qu'il fût nouveau de reconnaître, dans les écrits des Prophètes, des événements de l'époque des Asmonées. Dans le cas où l'on ne s'en serait pas aperçu jusqu'à notre temps, je me défierais fort d'une pareille idée. Si les traces des événements du II[e] siècle sont visibles dans les livres des *Prophètes*, tant de savants commentateurs qui étudiaient ces livres depuis trois siècles, ne pouvaient ne pas reconnaître ces traces, et ils les ont reconnues, en effet. Seulement, ils n'ont pas tiré la conclusion, qui semble pourtant inévitable, que ces livres sont donc postérieurs aux événements qui s'y laissent voir. C'est que ces exégètes, et ceux pour qui ils écrivaient, vivaient sous l'empire de la croyance générale au surnaturel. Ils admettaient qu'il y avait eu de véritables prophètes et de véritables prophéties, où l'avenir était prédit. Dès lors, il pouvait l'être tout aussi bien à courte ou à longue distance. Et il n'y avait pas d'impossibilité à ce qu'un voyant du VIII[e] siècle eût annoncé un événement qui ne devait s'accomplir qu'au II[e]. C'est ainsi que raisonnait déjà Josèphe à propos du temple d'Onias. Il voit que ce temple, élevé en Égypte au dire des Juifs vers 150 avant notre ère, est clairement désigné dans un passage du livre qui porte le nom d'Isaïe. Au lieu d'en conclure que ce livre, ou tout au moins ce passage, n'a été écrit qu'après l'année 150, il assure qu'Isaïe a prophétisé, *six cent ans à l'avance*, ce qu'Onias a accompli. De même, quand le savant hollandais Vitringa, à la fin du XVII[e] siècle, reconnaissait dans les chapitres XXVII et suivants d'Isaïe la description d'un événement qui s'est passé sous l'Asmonée Simon, on n'en concluait rien contre l'authenticité du livre... Un commentateur de ceux qu'on appelle les *Petits prophètes*, P. Ackermann, de Vienne, dont la foi catholique ne marchande pas avec le surnaturel, n'a pas hésité (fin du XVIII[e] siècle) à reproduire les idées des exégètes d'autrefois. Il y a dans son livre plus de vingt passages qu'il applique, d'après eux, à l'époque des Asmonées, sans parler de ceux pour lesquels il descend jusqu'au temps des Romains. — Il n'est donc nullement nouveau de signaler dans les *Prophètes* l'impression d'événements d'une date récente, mais il faut comprendre quelles conséquences on en doit tirer et ne pas s'obstiner à faire remonter les livres *prophétiques* à une date séparée de ces événements par plusieurs siècles. »

J'ai tenu à exposer très nettement les différents éléments du système d'explication proposé par M. Havet, système très ingénieux, mais qui dérange tellement les positions prises par la plupart des exégètes qu'on a mieux aimé l'exécuter par la question préalable que le discuter. Et cependant, il en valait la peine. Pour notre part, après avoir rendu hommage à cette tentative fort habile, parfois séduisante, pour rendre compte de l'apparition des écrits prophétiques, nous l'écartons, à notre tour, par quelques raisons qui nous semblent décisives; mais nous ne

l'écartons pas pour revenir, soit au système de la tradition ecclésiastique proprement dit, soit à ce même système adouci et mitigé par les écoles critiques. Nous estimons que, en dehors d'un très petit nombre d'interpolations qui doivent être discutées une à une, il n'y a pas lieu de faire descendre la composition d'un seul des écrits prophétiques plus bas que l'an 200 avant notre ère; nous estimons que la date de 200 environ marque la clôture du canon des *Prophètes* d'après le double et solide témoignage des livres de *Daniel* et de l'*Ecclésiastique*; nous nous opposons, en particulier, à la proposition faite par M. Havet de faire descendre le *Deutéro-Isaïe* et des livres tels que *Zacharie* ou *Daniel* à l'époque d'Hérode. Mais cette grave divergence n'est pas pour diminuer à nos yeux le mérite insigne que s'est acquis l'auteur du *Christianisme et ses origines* en dénonçant la faiblesse d'une thèse universellement admise. M. Havet aura, dans l'histoire de la critique religieuse, le grand honneur d'avoir établi, selon sa propre expression, « la modernité des prophètes ».

Je passe, sans plus tarder, à la présentation de quatre volumes que j'ai publiés sous le millésime de 1891 et dans lesquels je poursuis la démonstration d'une thèse que je pourrais intituler, à mon tour, « la modernité de la Bible ». Le premier de ces volumes est intitulé *Essais bibliques* [1]; il est formé par la réunion de sept mémoires ou études, publiés en brochures séparées ou sous forme d'articles dans les dernières années. Sous des formes variées, nous n'y avons traité au fond qu'un seul et même sujet qui est, selon une expression dont s'est servi à notre égard et dans une intention quelque peu ironique, l'éminent théologien hollandais Kuenen, « la réforme des études bibliques ». Et c'est bien, en effet, à la réforme des procédés dont on use trop souvent dans l'exégèse biblique, que nous serions heureux de travailler. Dans un court avertissement placé en tête des Essais bibliques, j'en ai résumé comme il suit le contenu et indiqué l'esprit : « Voilà vingt-cinq ans que je me suis assis pour la première fois sur les bancs d'un auditoire de théologie et que je suis par les oreilles, par les yeux et par la plume le mouvement des études d'exégèse biblique. Ce n'est pourtant que depuis deux ou trois ans que je me suis résolu, non sans effort, à fausser compagnie à mes éminents maitres, collègues et amis, MM. Reuss, Kuenen, Wellhausen [2]. — Depuis quelque temps déjà, je me séparais d'eux sur des points de détail, quand les travaux d'un très ingénieux chercheur, M. Gustave d'Eichthal, m'imposèrent de tirer au clair la question du Deutéronome, de sa composition et de son origine. L'école de Reuss-Kuenen a fait de ce livre la clé de tout son système en lui donnant la date de 620 avant notre ère. Je suis arrivé à la conviction que cette hypothèse est condamnée et sa con-

1. Chez Ernest Leroux, in-12, XIV et 372 p.; prix : 3 fr. 50.
2. Hélas! la même année 1891 a vu disparaître Reuss, parvenu à un grand âge, et Kuenen, enlevé dans la pleine maturité de son talent.

damnation entraîne la ruine de toute la construction. On trouvera la discussion de ce point capital dans le premier essai inséré au présent volume : *La question du Deutéronome d'après une récente hypothèse*. Mais comment de pareils écarts d'opinion sont-ils concevables entre hommes qui prétendent partir de principes de recherche communs? C'est qu'ils n'ont pas assuré leur méthode, c'est qu'ils procèdent d'une façon empirique. Nous avons ici posé les bases d'une méthode rationnelle et indiqué à quels résultats elle conduit. C'est l'objet des deux morceaux intitulés : *La méthode en littérature biblique* et *Quand la Bible a été composée*, qui abordent les mêmes questions sous un angle un peu différent. Nous ne pensons pas qu'on leur reproche de faire double emploi; en tout cas, un pareil reproche ne nous toucherait pas, parce que, s'il est un point où il est bon de se répéter et de se faire nettement entendre, c'est celui-là. Vient alors notre étude sur les *Travaux de Gustave d'Eichthal*, où je crois m'être exprimé avec une clarté et une lucidité telles, que les personnes le moins au courant de ces problèmes comprendront sans peine comment je comprends le rôle de l'exégèse appliquée aux Livres saints. — Le terrain est jalonné; la méthode est assurée, les grandes divisions du travail sont marquées. Cherchons sur un point précis l'application des principes que nous avons défendus. Voici un sujet de géographie historique fort intéressant. Que sait-on des *Populations primitives de la Palestine*? J'ai pesé les données bibliques et fait voir à quoi elles se réduisaient. Dans mon essai sur *Jephté et le droit des gens*, j'ai montré que la géographie biblique avait été, en maint endroit, subordonnée à la conception théorique, au dogme. Je crois que ceux-là mêmes qui ne se rendraient pas aux résultats des quatre premiers mémoires, auront peine à ne pas reconnaître que nous avons jeté dans les deux suivants quelque lumière sur des points peu étudiés et mal connus. Nous avons enfin reproduit une étude datant d'une dizaine d'années et d'une nature un peu plus aride. Il s'agit du *Pentateuque de Lyon et des anciennes traductions latines de la Bible*. C'est un gros sujet et il est utile d'attirer sur lui l'attention du public lettré. »

Dans ce même avertissement j'ai pris la liberté de dire que j'attendais avec une grande tranquillité d'esprit les objections que les hommes du métier feraient à mes propositions, me réservant d'en faire mon profit, mais très résolu à ne pas m'incliner devant des sommations hautaines. Je faisais allusion tout particulièrement à une protestation véhémente et indignée, signée d'un des principaux noms de la théologie étrangère. L'auteur de cette critique « nous aurait beaucoup plus touché et nous aurait peut-être mis dans l'embarras, s'il avait rendu justice à quelques-uns de nos griefs, s'il avait déclaré qu'il en prenait acte, si, sans abandonner son point de vue général, il avait consenti des concessions. Mais non; c'est tout ou rien. L'adoption de ma méthode, qui fait « surgir, comme d'une boite à surprises, des conclusions nouvelles et stupéfiantes, enterrerait fatalement toute

étude féconde et sérieuse de l'Ancien Testament. » C'est ainsi qu'on accueillait, en 1835, les pauvres George et Vatke, auxquels MM. Kuenen et Wellhausen tressent aujourd'hui des couronnes et qu'ils traitent de précurseurs. » Je déclarais, en conséquence, que je m'en remettais au temps pour ranger chaque chose à sa place. Un avenir prochain dira si mes griefs contre la pratique actuelle étaient fondés ou si la forme de mes réclamations était excessive.

Je ne dissimule pas que j'ai éprouvé un vif sentiment de satisfaction en tenant dans les mains les deux volumes que j'ai intitulés *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, et qui ont pour sous-titre les indications suivantes : *Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi d'un Examen de l'authenticité des écrits prophétiques* [1]; cet ouvrage forme les tomes II et III de la Bibliothèque de l'École des hautes études publiée sous les auspices du ministère de l'Instruction publique, section des sciences religieuses. Il pourra m'arriver assurément de publier des travaux de dimensions plus considérables encore, mais je ne retrouverai sans doute jamais une pareille occasion d'aborder de front les grandes questions qui dominent le développement religieux des temps modernes. Le christianisme, en effet, a ses racines dans la Bible et ce n'est que par une vue claire de la formation et du contenu de celle-ci qu'on peut espérer faire la lumière sur son véritable caractère; or c'est à quoi je me suis attaché dans le présent travail, passant en revue les grandes institutions et les principales doctrines, m'efforçant de déterminer leur sens et leur origine. Ce qui constitue la nouveauté et la hardiesse de ma tentative, c'est que j'ai interrogé les livres bibliques en les classant d'après leur âge et leur caractère; d'autre part, si j'ai intitulé mon ouvrage *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, c'est que j'ai tenu à marquer à la fois que les études d'exégèse étaient actuellement dominées par la supposition d'un polythéisme primitif et grossier, antérieur au monothéisme éthique des prophètes, et que l'examen des documents m'avait amené à écarter cette hypothèse.

La tradition affirme que les Israélites ont été, dès les temps les plus anciens, en possession d'idées singulièrement pures et élevées sur la divinité; cette assertion est contestée depuis quelque temps par les écoles critiques, qui prétendent que le monothéisme ne s'est dégagé qu'au cours des siècles et au prix de longs efforts d'un polythéisme grossier, sinon même d'une sorte d'animisme matérialiste, dont les traces se seraient conservées dans la Bible. C'est une question qui ne peut être tranchée qu'au moyen des textes, scrupuleusement vérifiés et interprétés. Or, si les écoles critiques ont eu cent fois raison d'écarter la thèse traditionnelle comme fondée sur une interprétation erronée des textes, comme reposant sur un *a priori* d'un caractère purement théologique, elles ont fait preuve, à leur tour, de la plus

1. Chez Ernest Leroux, grand in-8, tome I, 415 p.; tome II, 416 p.; prix : 15 fr.

déplorable inconséquence dans l'emploi de ces mêmes textes. Après avoir établi par de solides arguments que les livres bibliques subordonnent leurs données relatives au passé aux vues dogmatiques qui sont chères à leurs auteurs, elles commettent ce contresens impardonnable de leur demander des renseignements sur ce même passé. Il y a là un cercle vicieux, dont on ne peut sortir qu'au prix d'un changement de méthode.

Il était devenu indispensable — et c'est la tâche que nous nous sommes assignée — d'entreprendre une recherche minutieuse, au cours de laquelle on s'efforcerait de se rendre compte à la fois des pratiques et des idées religieuses au sein du peuple israélite, en distinguant sévèrement la nature des livres qui constituent nos sources, en notant, d'une part, leur âge, c'est-à-dire la date présumée de leur composition, de l'autre, leur caractère, c'est-à-dire la chance que nous avons de trouver en eux des témoins éclairés et impartiaux. C'est par une discussion de cette nature qu'on peut espérer aboutir à des résultats acceptables de tous.

Sous ce rapport, la Bible nous présente quatre catégories d'écrits : 1° les *Livres historiques* (*Juges*, *Samuel* et *Rois*), qui permettent de reconstruire le squelette de l'histoire juive pour les cinq siècles de la période dite des anciens royaumes (de 1100 à 600 environ avant notre ère, de Saül à Sédécias), mais que leur date de composition, qu'elle soit du VIIe ou du VIe siècle avant notre ère, comme certains critiques le pensent, ou du IVe seulement comme nous le croyons nous-même, met à bonne distance de la période des origines proprement dites; 2° les *Livres législatifs*, qui traitent de l'époque purement légendaire et fabuleuse d'Israël avant la prise de possession du pays de Chanaan et que leur date de composition (VIIIe, VIIe et Ve siècle d'après l'école de Reuss, IVe et IIIe selon nous) ne permet absolument pas de considérer comme des témoins bien informés, sinon pour l'époque même à laquelle ils ont vu le jour; 3° les *Livres prophétiques*, auxquels il ne sera permis non plus de demander des renseignements que sur les idées et les institutions de leur temps, soit des VIIIe, VIIe, VIe et Ve siècles, si on adopte les vues de l'école de Reuss, soit des IVe et IIIe seulement si l'on s'accorde avec nous à les considérer comme des écrits pseudépigraphes; 4° les *Hagiographes*, qui ne peuvent être interrogés que sur les temps de la Restauration ou du second temple auxquels, d'après l'opinion qui tend à prévaloir sans opposition dans les cercles critiques, ils appartiennent tous, les *Psaumes* aussi bien que *Job*, que *Daniel* ou les *Chroniques*.

La marque commune de tous ces écrits sans exception, c'est que, composés en vue de l'instruction morale et religieuse des Israélites, ils ont un caractère essentiellement dogmatique et théologique. Sous la forme du récit historique, de l'exposé législatif, du discours prophétique, de la poésie lyrique ou didactique, c'est la doctrine des écoles contemporaines de leur rédaction qu'ils entendent prêcher. Toutefois

il n'en faut pas conclure immédiatement que nous ne saurions y trouver aucune donnée exacte concernant les institutions et les idées du passé; en effet, les livres historiques ont visiblement usé de documents plus anciens et leur lecture attentive permet d'établir une distinction entre la doctrine enseignée par leur auteur et les pratiques antérieures. Les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois* prennent ainsi dans notre recherche une valeur exceptionnelle; grâce à eux, nous avons chance de pouvoir remonter, au moins én ce qui concerne certains points, jusqu'à l'époque de David et de Saül.

Pour mener à bien notre tâche, nous avons alors réparti notre matière sous neuf chefs : que sait-on des sanctuaires des Israélites; — que sait-on de la disposition de ces sanctuaires, des simulacres et emblèmes divins; — que sait-on des fêtes et des sacrifices, — de l'alliance contractée au Sinaï, — de l'organisation du clergé, — des prophètes et du prophétisme; — quelles étaient les idées des Israélites sur la divinité, comment la dénommaient-ils, est-on fondé à leur imputer une mythologie, des vues fétichistes et polythéistes, que pensaient-ils des anges, des démons et de la sorcellerie; — que doit-on penser des espérances messianiques, des vues sur les choses dernières, spécialement de l'idée de propagande religieuse et du sort de l'individu après la mort; — comment la Bible nous renseigne-t-elle sur le polythéisme étranger? Chaque chapitre comprend à son tour quatre subdivisions, où nous dépouillons les données bibliques qui en font l'objet spécial en interrogeant successivement les quatre classes de livres qui ont été indiquées tout à l'heure; par exemple, nous disons : l'alliance du Sinaï, 1° d'après les livres historiques, 2° d'après les livres législatifs, 3° d'après les livres prophétiques, 4° d'après les hagiographes. En d'autres termes, nous avons compulsé à neuf reprises différentes la totalité des livres bibliques ou de l'Ancien Testament pour leur arracher leur secret sur l'une des grosses questions de la théologie hébraïque, sans jamais mêler les renseignements empruntés aux quatre classes d'écrits que l'on doit y distinguer.

Les résultats auxquels nous avons atteint par cette voie nous ont permis de faire, dans nos conclusions, les déclarations suivantes : « Ce n'est pas un peu autrement, c'est tout autrement que les chefs des écoles critiques aujourd'hui régnantes, ce n'est pas un peu autrement, c'est tout autrement que les Reuss et les Kuenen que nous résolvons les plus gros problèmes que pose l'examen de la religion israélite ancienne... La tentative que nous faisons de présenter sous un aspect nouveau les points essentiels de l'ancienne religion juive, se distingue des explications qui ont généralement cours par deux traits, qui n'ont pu échapper à aucun de nos lecteurs et à l'appui desquels ils estimeront sans doute que nous avons su invoquer un grand nombre d'arguments solides : d'une part, nous rajeunissons les textes; de l'autre, nous ramenons les diverses doctrines ou pratiques à un système théo-

logique très développé et parfaitement conscient de lui-même. Ces deux traits, qui se complètent l'un l'autre, ne sont, en aucune façon, de notre part le résultat de vues préconçues; ils sont sortis naturellement de l'examen méthodique et minutieux auquel nous avons soumis les données bibliques. L'un comme l'autre désigne la doctrine juive et les livres qui en sont l'organe, comme le fruit du travail des écoles théologiques qui ont fleuri en Judée au temps du second temple. A mesure que nous avancions dans notre tâche, ce résultat s'est imposé avec une évidence croissante et nous l'opposons désormais avec une pleine assurance, soit aux écoles qui s'efforcent de maintenir quelques-unes des définitions traditionnelles, soit aux écoles modernes qui ont cru pouvoir distribuer les faits, les livres et les doctrines sur une série de siècles. »

Nous n'avions pas encore le droit de poser la plume. En effet, nous avions, au cours de notre examen, relevé un grand nombre d'indications propres à établir l'inauthenticité des écrits prophétiques, et nous avions pris antérieurement l'engagement de nous expliquer à fond sur cette difficile question. Le moment était venu de faire honneur à notre promesse. Nous l'avons fait sous la forme d'un *Examen de l'authenticité des écrits prophétiques*, où notre théorie de l'origine et de la formation du recueil des Prophètes se présente entourée de toutes les justifications qu'on peut réclamer. Nous avons commencé par indiquer d'après les témoignages externes jusqu'à quelle date nous avions la faculté de descendre pour y loger nos écrits; nous avons ensuite fait voir que l'explication proposée dans les écoles modernes pour rendre compte de leur venue au jour ne pouvait être maintenue et que l'hypothèse des remaniements, si larges qu'on les supposât, ne contenait pas la solution de la difficulté. Il était donc nécessaire d'aborder une autre voie d'explication et de se demander si les écrits prophétiques ne seraient pas des œuvres pseudonymes ou pseudépigraphes, antidatées d'après un procédé dont nombre de livres bibliques nous offrent l'exemple. Faisant un pas de plus, nous avons montré que ce n'était point là une simple supposition en l'air, mais que les livres historiques font déjà, en maint endroit, agir et parler les prophètes comme les livres prophétiques devaient le faire un peu plus tard. Les seconds n'ont donc fait que développer le rôle attribué par les premiers aux prophètes. Nous avons alors procédé à l'analyse détaillée des livres prophétiques en montrant que leur examen confirmait d'une façon décisive nos suppositions; nous avons donné la preuve que des livres comme *Joël* et *Jonas*, comme *Osée* et *Amos*, étaient construits sur la même donnée que le livre de *Daniel*, dont on accorde sans difficulté le caractère pseudonyme. Nous avons poursuivi notre démonstration sur les grands ouvrages d'*Isaïe*, de *Jérémie* et d'*Ezéchiel*, puis sur les petits prophètes qu'on place soit avant, soit après l'exil.

Après avoir replacé les quinze livres prophétiques dans le milieu

qui nous paraît donner une raison très satisfaisante de leur composition, c'est-à-dire dans les deux siècles qui suivent la restauration accomplie par les soins d'Esdras et de Néhémie, c'était une obligation pour nous de dire pourquoi nous refusions de nous rallier au système d'explication proposé par M. Havet, alors que nous nous accordions avec lui sur la question d'inauthenticité. Nous avons, en conséquence, discuté et critiqué la tentative faite par ce savant pour ramener la composition des livres prophétiques à l'époque des Machabées pour la plus grande partie, au temps du roi Hérode pour une série de morceaux importants; nous avons également répondu aux objections que MM. Kuenen et Renan avaient dirigées contre notre thèse, alors qu'ils ne la connaissaient encore que sous une forme incomplète et sommaire. « Pour nous, c'est ainsi que nous résumons nos vues, pour nous la doctrine et les institutions bibliques sont essentiellement l'œuvre de l'époque d'Esdras et de Néhémie et des temps qui suivent. Au IVe siècle avant notre ère, les docteurs juifs ont résumé la légende, l'histoire et la législation dans deux œuvres d'ensemble, qui sont le *Proto-Hexateuque*, d'une part, la série *Juges-Samuel-Rois*, de l'autre. C'est dans ces circonstances que nous plaçons la composition des écrits prophétiques. Nous les distribuons sur un siècle ou un siècle et demi, de 350 ou 300 à 200 avant notre ère. Ce sont évidemment des dates approximatives, qui ont surtout pour objet d'arrêter la pensée. Notre *terminus ad quem*, soit l'an 200 avant notre ère, nous est fourni par les données de la littérature plus récente, tout particulièrement l'*Ecclésiastique* et *Daniel*. Le *terminus a quo* est déterminé par deux indices : d'une part, nous supposons chez les auteurs des prophéties la connaissance du *Proto-Hexateuque* et des *Livres historiques*, qui semblent l'œuvre du IVe siècle; de l'autre, nous avons besoin d'un certain écart, trois ou quatre générations, pour rendre compte de la différence de ton qui sépare un *Jérémie*, tout pénétré de la pensée du *Deutéronome*, d'un *Ezéchiel*, qui respire l'atmosphère du *Code sacerdotal*, autrement dit du *Pentateuque* sous sa forme dernière. — Dans ces conditions, le travail de composition des livres prophétiques est un véritable travail de cabinet : c'est une œuvre de théologiens et de moralistes, qui sont des littérateurs et font preuve des qualités qui dénoncent le maître écrivain. Il y a parmi eux trois ou quatre écrivains de premier ordre et sept ou huit du second rang. — Les écrivains prophétiques, adoptant le procédé de la pseudépigraphie, se proposent de montrer ce qu'auraient été des prophètes, appelés à intervenir dans les circonstances décisives de l'existence des anciens royaumes juifs, telles que les exposaient les livres des *Rois*. Ainsi, supposons les dernières convulsions de Juda, sous Josias, Joachim et Sédécias. Quelle gravité n'aura pas l'avertissement divin s'il se produit dans ces moments critiques! Ainsi naquit, par une fiction de génie, le personnage de Jérémie, ainsi fut composé le livre mis sous ce nom. Mais, ce qu'on avait fait pour l'époque de Josias et de Sédé-

cias, ne pouvait-on pas l'essayer aussi pour les temps d'Achaz et d'Ézéchias, qui sont également une époque mémorable? Le personnage d'Isaïe était fourni par les livres des *Rois*, on développa son rôle; ultérieurement on plaça sous le même nom les vues les plus sublimes sur l'avenir d'Israël et de l'humanité. Mais ne valait-il pas la peine de montrer que le royaume de Samarie, pour sa part, n'avait succombé qu'au mépris des avertissements donnés par les ministres de Dieu? Ces ministres, on les montra à l'œuvre au temps de Jéroboam II sous les noms d'*Osée* et d'*Amos*. Quant à *Ezéchiel*, du moment où l'on suppose l'existence du livre de *Jérémie*, son plan et sa raison d'être sautent aux yeux; il manquait au premier tout un élément rituel, que l'auteur du second tint à mettre en évidence. Quant aux autres écrits, ils visent des incidents et des époques dignes d'intérêt, notamment la reconstitution du culte au temps de Zorobabel. »

Nous pensons que le moment est venu de faire passer les principaux résultats obtenus sur le domaine des études bibliques du cabinet des savants et théologiens dans les salles du lycée et de l'école primaire. Aussi avons-nous rédigé des *Eléments d'histoire juive à l'usage des établissements d'enseignement primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille* [1], qui constituent la première partie d'une *Histoire sainte*, la seconde partie devant être consacrée à des notions sur le christianisme et son histoire, que compléteront de brèves indications sur les principales religions des temps anciens et modernes. Les hommes politiques, les personnes placées à la tête des grands services de l'Instruction publique et des principaux établissements d'éducation, comprendront-elles qu'il est grand temps de faire place dans l'enseignement de la jeunesse à une « histoire sainte laïcisée »? Se rendront-elles compte de l'importance d'une telle mesure, qui serait le couronnement logique de l'effort considérable fait depuis cent ans pour assurer à la société issue de la Révolution française sa pleine indépendance? Nous voulons l'espérer, sans en être bien convaincu. En tout cas, nous pouvons nous rendre cette justice que nous avons apporté dans notre tentative tous les tempéraments, toutes les précautions qu'exige l'état de nos mœurs, que réclament les susceptibilités de l'opinion publique. Les lecteurs s'en convaincront facilement en prenant connaissance du court avertissement placé en tête de nos éléments d'histoire juive : « Nous sommes, depuis bien des années, pénétré du sentiment d'une double nécessité : nécessité de conserver à l'histoire juive ou sainte une place d'honneur dans l'instruction de la jeunesse; nécessité de présenter cette histoire sous une forme qui ne soit point en désaccord avec les principes qui prévalent désormais dans l'instruction publique ou privée. Il faut que l'enseignement de l'histoire juive cesse d'être en un conflit latent ou

1. Chez Ernest Leroux, in-12, VII et 240 p., avec deux cartes, cartonné; prix : 2 fr.

avoué avec la méthode et les procédés universellement adoptés pour l'enseignement de l'histoire grecque, de l'histoire romaine, de l'histoire de France, que, sans empiéter sur le domaine de l'instruction religieuse proprement dite réservée aux Églises, le maître présente, sur ce terrain comme sur les autres, un résumé d'un caractère strictement scientifique et absolument indépendant. — Le lien étroit que l'on a établi jusqu'à ce jour entre l'enseignement religieux et celui de l'histoire juive, a failli jeter sur celle-ci un irréparable discrédit; il n'est que temps qu'elle s'en défende en modifiant profondément ses allures. — Nous estimons que c'est la seule manière de répondre à des attaques très vives qui, à plusieurs époques déjà et de notre temps en particulier, ont été dirigées contre l'enseignement de l'histoire sainte et auxquelles il faut reconnaître qu'on a parfois donné prise, soit qu'on ait semblé couvrir du manteau de la religion des actes douteux ou blâmables, soit qu'on ait présenté les événements sous un jour merveilleux, qui leur ôtait toute réalité. — Dans ce livre élémentaire nous avons essayé de dégager — la tâche n'est pas toujours aisée — les faits historiques du vêtement surnaturel dont l'idée morale et religieuse s'accompagne volontiers et de marquer aussi exactement que possible les limites de ces deux domaines. C'était un propos nouveau et hardi, et nous n'avons pu le réaliser qu'au prix d'un très sérieux travail. — Dans les conditions qui viennent d'être indiquées, l'histoire juive ou histoire sainte continuera d'être, aux mains des parents et des maîtres de l'enfance, un incomparable instrument d'éducation. Nulle part, en effet, les vérités morales et spirituelles, nulle part les principes sur lesquels s'appuient la famille, l'État, la société, ne se présentent avec un caractère plus élevé, sous une forme plus incisive, avec une éloquence plus pénétrante. »

La nouveauté de notre tentative n'est pas seulement sensible dans l'esprit de ce petit livre; elle l'est tout d'abord dans ses dispositions et dans son plan, où se marque nettement l'intention de faire appel à l'intelligence en même temps qu'au sentiment. Une courte introduction traite de ces deux points : Pourquoi on apprend l'histoire juive, comment nous pouvons nous renseigner sur l'histoire ancienne des Juifs. Le livre premier est consacré à l'Histoire politique du peuple d'Israël, à partir de l'époque dite des Juges jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus et les Romains (de 1100 environ avant J.-C. à 70 après J.-C.); le livre deuxième traite de la légende sainte des Israélites, de leur législation, de leur religion et de leur littérature. Ainsi, tout ce qui concerne l'époque patriarcale est distrait de la partie proprement historique; cette disposition nous semble essentielle pour faire comprendre qu'on ne doit pas s'attacher à y retrouver des souvenirs précis du passé, mais des leçons et des vues morales. Nous avons pu ainsi conserver leur importance à des pages, qui continueront de constituer pour l'enfance la portion la plus originale et la plus attrayante de l'histoire sainte, sans tomber dans les inconvénients

qui ont soulevé de si légitimes protestations contre la pratique traditionnelle. Les « Origines humaines », création, chute, déluge ont été renvoyées à la doctrine religieuse. De nombreux textes extraits des livres bibliques appuient notre exposé; ces textes sont groupés ensemble à la fin du volume.

Nous voulons espérer que ces différentes publications ne seront pas stériles pour le progrès des études bibliques dans notre pays. La meilleure récompense du travail considérable que nous avons accompli en présentant l'état actuel de l'exégèse, tantôt sous la forme de dissertations et de mémoires portant sur des objets spéciaux, tantôt sous celle d'une étude d'ensemble, abordant de front les grands problèmes de l'évolution religieuse, enfin sous l'aspect d'un manuel élémentaire destiné à la jeunesse, la meilleure récompense de ce travail serait de voir les études de haute et intelligente théologie reprendre dans la préoccupation des hommes instruits et dans les cadres de l'enseignement la place qui leur revient. Assurément, avant d'arriver à ce résultat, il y a bien des obstacles à surmonter, bien des résistances à vaincre. Nous ne voulons toutefois pas désespérer entièrement d'une résurrection, qui ferait rentrer dans le domaine public un chapitre important de l'histoire ancienne en même temps qu'un document incomparable pour l'histoire littéraire, qui rendrait surtout à notre pays la principale source des idées morales et religieuses sur lesquelles vit le monde moderne.

Nous avons pris connaissance avec un réel intérêt de l'ouvrage de M. Henri Bois intitulé *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine* [1]. Le sujet ne saurait passer pour très nouveau à la suite de travaux d'ensemble et de monographies de valeur, qui ont paru sur ce sujet en Allemagne, en Angleterre et en France au cours des trente dernières années; M. Bois l'a repris en y apportant des qualités d'exposition élégante et d'information exacte, que nous louons volontiers. Il s'attache surtout à mettre en lumière les premières manifestations, à retrouver dans la Bible hébraïque et grecque les origines de la philosophie judéo-alexandrine, qui devait exercer une action si importante sur le développement de la théologie chrétienne. La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'examen de cette question : Le livre canonique de l'Ecclésiaste a-t-il subi l'influence grecque? M. Bois expose et discute très longuement, mais d'une façon instructive et agréable, les propositions récemment émises sur ce point par deux critiques anglais et un théologien allemand; il conclut de son examen que le canon hébreu ne fournit aucune lumière sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Dans la seconde partie, M. Bois expose ce qui concerne la traduction grecque de la Bible, autrement dit la version des Septante, le livre de l'Ecclésiastique et celui de la Sapience dite de Salomon; il y reconnait la marque incontestable de

1. Chez Fischbacher, in-8, 414 p.

l'hellénisation, mais déclare que les éléments font défaut pour établir une évolution dans la formation de la philosophie judéo-alexandrine. D'intéressants appendices traitent de la date de l'Ecclésiastique et de la Sapience et de corrections ou notes portant sur le texte de ces deux écrits. Dans tout cet ouvrage, M. Henri Bois fait preuve de qualités solides; son *Essai*, qui peut passer pour un peu gros eu égard au petit nombre de thèses originales qu'il renferme, n'en est pas moins instructif et sera consulté avec profit [1].

Quelle est la personnalité connue ou inconnue, qui se dissimule sous le nom de Paul de Régla, auteur du volume intitulé *Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social* [2]? Nous l'ignorons et tenons fort peu à le savoir. Mais, si cet écrivain était capable d'écouter un conseil, nous l'engagerions à passer à d'autres sujets, pour lesquels il se trouve, nous voulons le croire, mieux préparé ou qui réclament une moindre préparation. M. de Régla s'imagine avoir « dévoilé la grande et noble figure du crucifié de Golgotha, avoir dépouillé sa doctrine des ronces et des épines qui la cachent et l'avoir montrée sous le nom qui lui appartient bien : le *Jésunisme*, plus belle, plus rayonnante, plus consolante, plus scientifique et sociale que jamais. » En fait de renseignements inédits, nous apprenons que « Jésus fut ce que nous appelons un enfant naturel, très probablement un enfant d'amour » et bien des belles choses, qui sont le fruit d'une imagination mal réglée. Nous voudrions que des livres de cette espèce, qui peuvent avoir une influence fâcheuse sur des cerveaux faibles et qui donnent aux partisans aveugles d'une tradition condamnée une trop facile occasion de triomphe, nous voudrions que de tels livres ne vinssent pas au jour; mais nous n'avons aucun moyen de nous y opposer [3].

Nous avons des excuses à présenter à M. B. Labanca, pour avoir négligé dans un précédent compte rendu plusieurs brochures dues à sa plume alerte. Aujourd'hui il nous donne sous le titre de *Charlemagne d'après l'art chrétien, essai historico-critique* [4], un fragment d'un ouvrage plus étendu qui sera une histoire du christianisme d'après l'art chrétien, très beau et très difficile sujet, bien digne de

1. Nous ne saurions en dire autant de la pesante et fastidieuse compilation que M. F. Montet a publiée sous le titre *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque, Étude exégétique et critique* (Paris, *Fischbacher*, 1891, gr. in-8, VI et 606 p.). Le seul point commun entre ces deux ouvrages, c'est que ce sont deux thèses présentées l'une à Montauban, l'autre à Paris, pour l'obtention du diplôme de docteur en théologie protestante.

2. Chez Georges Carré; in-8, XXXI et 404 p.; prix : 8 fr.

3. Nous découvrons par une note de la p. 371 que l'auteur est un Dr D..., dont *Paris-Gazette* vantait les mérites dès 1869. Nous ne songeons pas à méconnaître les mérites médicaux de M. le Dr D...; mais sa compétence en matière d'exégèse nous a paru moins évidente que les succès obtenus par lui au moyen de l'électromagnétisme.

4. Chez Ermanno Lœscher, in-8, 291 p.; prix : 4 fr. — L'ouvrage est accompagné de 10 gravures.

solliciter l'ambition d'un robuste et ardent travailleur et pour l'heureux achèvement duquel l'Italie offre visiblement des ressources incomparables. M. Labanca craint de ne pas trouver un éditeur qui consentira à se charger d'une si grosse publication; nous sommes convaincu que sa persévérance viendra à bout de cette nouvelle difficulté. Pour donner une idée exacte de la manière dont M. Labanca comprend sa tâche, je reproduirai quelques indications empruntées à la table des matières. Voici une première partie, intitulée le roi Charlemagne et le pape Adrien I[er] (768-795); elle comprend les chapitres suivants : 1° Relations politiques entre Charlemagne et Adrien; 2° Relations religieuses de Charlemagne avec l'Eglise en général et Adrien en particulier; 3° Charlemagne et l'Église d'après l'art chrétien; 4° Charlemagne et Adrien d'après l'art chrétien. Les principales pièces artistiques sur lesquelles s'appuie M. Labanca ont été reproduites par la gravure; elles ne constituent, on se l'imagine, qu'une faible partie des œuvres que l'auteur a analysées ou simplement rappelées et dont l'énumération ne contient pas moins de cinquante-sept numéros. Nous sommes heureux de signaler cette tentative originale et hardie de faire rentrer dans l'histoire ecclésiastique le domaine de l'art. On comprendra par la même raison que nous ne nous sentions pas sur ce domaine la compétence et l'autorité nécessaires pour porter un jugement sur la manière dont ce beau programme a été réalisé.

M. Labanca, on le sait, voudrait acclimater dans l'enseignement supérieur de son pays les études de l'exégèse indépendante et scientifique et il paie valeureusement de sa personne pour assurer ce résultat si désirable. C'est là, en effet, un desideratum de la haute culture intellectuelle particulièrement sensible dans les pays catholiques, où la lourde autorité de l'Eglise confine l'enseignement théologique dans le cercle d'une scolastique formaliste et arriérée; aussi, sans prendre la responsabilité de la forme que M. Labanca donne à ses revendications et des occasions qui lui servent à les produire, donnons-nous une pleine approbation à ses tentatives et leur souhaitons-nous un plein et complet succès. En Italie comme en France, il faut « laïciser » la théologie, l'exposer au plein air de la discussion historique; nous sommes convaincu qu'après la période de surprise et d'incertitude que cette innovation ne pourra manquer de provoquer, il n'en sortira que du bien, soit pour la théologie elle-même, soit pour les études historiques, philosophiques et morales. A ce titre, nous signalons très volontiers les quatre brochures suivantes : *L'ultima allocuzione del Papa e Giordano Bruno* [1]; *La storia del Cristianesimo nella Università di Roma* [2], sommaire d'un cours donné en 1888-89, où l'auteur réclame avec grande raison l'institution à l'Université de Rome de chaires magistrales d'histoire et de littérature chrétiennes, en décla-

1. Roma, *Edoardo Perino*, 1889, in-8, 38 p.
2. Bologna, *Azzoguidi*, 1889, in-8, 8 p.

rant en des termes excellents, que de telles questions « ne se résolvent plus ni par l'indifférence, ni par l'ignorance » (Ah! comme il serait à propos que M. Labanca tînt ce langage à ceux qui règlent chez nous le programme des facultés de lettres!); *Il divino o l'umano nella Bibblia* [1]; et enfin *Difficolta antique et nuove degli studi religiosi in Italia* [2], document des plus intéressants et qui sera consulté avec grand profit. Il paraît que, dans la Chambre des députés italiens comme à notre Palais-Bourbon, il y a des gens qui jettent feu et flamme contre l'Église; mais, quand il s'agit de substituer à une polémique violente et stérile des mesures propres à relever la culture publique, en faisant pénétrer l'esprit moderne dans les vieilles institutions, dans les disciplines traditionnelles,

L'on ne rencontre plus personne,

ainsi que le disait le Fabuliste il y a longtemps déjà. Chez nous, tout particulièrement, il se rencontre une grosse majorité d'hommes politiques, convaincus des difficultés qu'oppose au fonctionnement d'un gouvernement libéral un clergé hanté par les visions de la théocratie. Eh bien! il y avait un moyen sûr, infaillible, de ramener l'Église et ses conducteurs à leur rôle, seul légitime, d'instituteurs religieux, de leur laisser leur autorité morale en les dépouillant d'une autre autorité, qui est malsaine et dangereuse; c'était de saper les bases de la théocratie, en montrant que les écrits bibliques sur lesquels repose tout l'édifice de la théologie catholique, ne sont pas des livres tombés du ciel, mais qu'ils sont venus au jour dans des circonstances historiques et naturelles, que la critique est en mesure d'indiquer et de définir. Il aurait donc fallu, depuis dix ans, faire une large place à la littérature biblique dans les établissements d'enseignement supérieur et secondaire. Qu'a-t-on fait? On a institué au Collège de France une chaire d'histoire des religions, dont le titulaire est appelé à parler tour à tour de la Chine, de l'Inde et de la Perse, des religions de l'Amérique et des sauvages, de la Grèce et de l'Italie, de la mythologie celtique ou scandinave, du judaïsme et du christianisme, de l'islamisme et des religions de l'Assyrie et de l'Égypte. On a organisé à l'École des hautes études une section des sciences religieuses qui, par son caractère fermé et d'érudition minutieuse, s'adresse à un nombre forcément restreint d'auditeurs triés sur le volet; et puis, l'on s'est frotté les mains en déclarant que, désormais, on n'avait plus rien à envier aux nations étrangères. Pour notre part, après avoir vu aboutir

1. Milano-Torino, *Dumolard*, 1889, in-8, 30 p.
2. Milano-Torino, *Dumolard*, 1890, in-8, 47 p. — Après la composition de cet article, nous avons encore reçu de M. Labanca deux brochures, dont la première, intitulée *Innocenzo III ed il suo nuovo monumento in Roma* (Roma, Ed. Perino, 1892), se rattache à ses études sur l'art chrétien et la seconde, *Insegnamento religioso in Italia* (1891), à ses tentatives pour acclimater l'enseignement religieux historique en Italie.



à un résultat aussi insignifiant la campagne que nous avions commencée il y a une quinzaine d'années, nous ne nous sentions plus, devant l'aveuglement et la malveillance de l'opinion, le courage de plaider encore une cause aussi nécessaire; mais la vue de l'obstination que M. Labanca apporte à soutenir à Rome la thèse même que nous défendons à Paris, nous a engagé à reproduire une réclamation, qui n'aboutira sans doute pas plus cette fois que les autres [1].

M. André Lefèvre semblait avoir délaissé depuis quelques années les études de mythologie et de religions comparées, dont il a été un des premiers et des plus brillants propagateurs dans notre pays; il y revient aujourd'hui avec un gros volume intitulé *La religion* [2] et qui fait partie d'une collection dite « Bibliothèque des sciences contemporaines ». Il est indispensable, pour apprécier équitablement ce volume, que nous nous rendions un compte exact de l'objet que s'est proposé l'auteur; nous le trouvons défini une première fois dans le programme général de la collection : « La mythologie comparée nous fait assister à la création des dieux, classe les mythes, étudie les lois de leur naissance et de leur développement à travers les innombrables formes religieuses. » M. Lefèvre dit à son tour : « On peut dire qu'il n'est pas un être, un objet, appartenant à l'un des trois règnes, pas un phénomène ou circonstance du monde atmosphérique, planétaire ou sidéral, pas une condition de l'organisme vivant, pas un accident de la vie humaine, pas une invention, une industrie, une faculté, une institution, pas une passion, pas une illusion, pas un concept, pas une doctrine morale ou scientifique, qui ne soit entré dans le cycle de l'évolution religieuse... » Cette vue peut invoquer en sa faveur des raisons dignes de considération; mais il n'est pas besoin de longues réflexions pour comprendre qu'un livre construit sur une pareille donnée manquera forcément de plan et de progression, qu'il n'offrira qu'un interminable catalogue de petits faits, classés d'une façon purement artificielle. Et, malgré son habileté de plume, M. Lefèvre n'a pas pu empêcher qu'il en fût ainsi. Ses divisions sont les suivantes : Zoolâtrie, comprenant le culte direct des animaux et la mythologie zoologique; phytolâtrie; litholâtrie; hydrolâtrie; pyrolâtrie. A ces casiers tout indiqués et déjà connus, succèdent des rubriques, parfois assez inattendues : le culte de la génération; puis l'Animisme, subdivisé dans : la vie des morts, les rites funéraires, le royaume des morts, le culte des ancêtres, les génies, l'apothéose; ensuite, les dieux de l'atmosphère, l'astrolâtrie, les dieux et les mythes cosmiques. Viennent enfin les Concepts divinisés, d'une part les actions humaines et les industries, de l'autre les âges de la

1. La fine et pénétrante étude d'histoire et de psychologie qu'a publiée M. Barzellotti sous le titre de *Italia mistica e Italia pagana* (Roma, 1891, in-8, 61 p.), se tient en dehors des questions brûlantes que nous venons d'aborder; elle mérite d'autant plus d'être signalée que son auteur tient le plus grand compte des publications françaises.

2. Chez Reinwald, in-12, XLI et 586 p.; prix : 5 fr.

vie du monde, puis le symbolisme; le dernier chapitre, intitulé la liturgie, comporte trois parties : le sacerdoce, le sacrifice et la prière. — On pourrait prendre son parti d'un plan aussi dispersé, si l'auteur en avait balancé les inconvénients par quelque innovation féconde, par une large et précise indication de ses sources; mais là encore, il suffit de feuilleter *La Religion* pour voir que M. Lefèvre ne s'est proposé rien de semblable. Toute note, toute référence, tout renvoi ont été systématiquement évités et, bien que nous tenions l'auteur pour un homme instruit et consciencieux qui n'a voulu s'avancer qu'en s'appuyant sur des témoignages sérieux, il est clair que cette constatation n'est pas pour augmenter la valeur de l'ouvrage. Les personnes qui ouvriraient ce livre pour se mettre au courant des caractères essentiels des principales religions du passé et du présent, judaïsme, christianisme, islamisme, seront plus déçues encore dans leurs espérances, M. Lefèvre s'étant proposé de traiter non « des religions », mais « de la religion », ce qui n'est pas du tout la même chose. Nous refermons donc *La Religion*, en remarquant que le plan — nous dirions plus volontiers l'absence de plan — adopté par M. André Lefèvre ne pouvait donner naissance qu'à une compilation d'un intérêt très limité. Notons cependant la conclusion d'ensemble, à laquelle l'auteur a été conduit : « La religion est l'illusion qui prête aux choses, aux êtres et aux phénomènes de la nature, aux visions, aux actes, aux facultés et aux concepts de l'homme, des intentions, des volontés et des personnes. — Cette formule est à la fois large et précise. Toutes les définitions y rentrent; elle domine et embrasse les manifestations les plus diverses du sentiment religieux, les croyances et les mythes, les pratiques et les doctrines. Elle donne la clé de tous les panthéons, depuis l'informe et confus amas des superstitions animistes, jusqu'aux édifices les plus ingénieux et les plus imposants embellis par l'art et la poésie, tous bâtis sur le vide avec les porte-à-faux d'une logique délirante. »

M. Albert Regnard est un matérialiste endurci, qui ne croit qu'à une chose, — mais il y croit avec une énergie qui est en raison directe du vide que les autres croyances ont laissé dans son âme, — qui croit donc avec la foi du charbonnier à l'existence primordiale des Aryens et des Sémites, les premiers toute lumière et toute vertu, les seconds toute obscurité et toute infamie. C'est en un mot un Drumont athée. Or je déclare qu'un anti-sémite athée me semble beaucoup moins absurde qu'un catholique mangeur de Juifs, le catholicisme reposant en dernière analyse sur la Bible, écrite par des Juifs. Mais laissons cela! M. Regnard a donc pris la plume pour écrire un ouvrage intitulé *Aryens et Sémites, le bilan du judaïsme et du christianisme*, et nous en avons sous les yeux le tome Ier [1]. En dépit de ses allures paradoxales, de ses jugements excessifs et passionnés, ce livre est fort loin d'être dépourvu d'intérêt; c'est l'œuvre d'un esprit plein de belle humeur et

1. Chez Dentu, in-12, 298 p.; prix : 3 fr. 50.

de santé. On le lit sans ennui, parfois même avec une secrète satisfaction, comme on fait d'un article de M. Paul de Cassagnac dans ses bons jours. M. Regnard est un homme instruit, qui a beaucoup lu et qui comprend ce qu'il lit. Si l'on trouve qu'il donne trop de coups de boutoir, on devra convenir que quelques-uns sont fort à propos et que cette robuste franchise contraste heureusement avec les procédés de doucereuse hypocrisie qui sont pratiqués dans nos corps savants et ailleurs. Moi-même, j'ai provoqué chez M. Regnard un « Ah! misère! » sorti du fond du cœur. Décidément, tout n'est pas à rejeter dans un livre tel que celui-ci.

Il y a un demi-siècle, un homme d'une grande valeur et qui avait commencé par être un brillant initiateur, Victor Cousin, déclarait le moment venu d'arrêter et de résumer le travail de la philosophie et, profitant d'une situation qui lui conférait des pouvoirs à peu près illimités, il imposait à l'Université de France le programme auquel son nom reste attaché, programme très intéressant comme œuvre de pédagogie et de politique, misérable comme fruit de la réflexion libre, de la pensée scientifique et indépendante. Cette combinaison bourgeoise, qui enflamma d'admiration les contemporains, ne trouve plus guère d'adeptes qu'à l'Académie des sciences morales et au Sénat; M. Pierre Lasserre, qui me paraît bien informé, est bien plus dur encore que moi pour le cousinisme, puisqu'il affirme que, depuis quarante ans, les hommes qui réfléchissent se sont mis à l'école de gens qui ne sont nullement des spiritualistes. Ainsi, depuis quarante ans déjà, le cousinisme a disparu de l'horizon de quiconque n'était pas candidat au baccalauréat. Je le répète : c'est dur, c'est fort dur. — Sous le titre de *La crise chrétienne, questions d'aujourd'hui* [1], M. Lasserre publie trois dialogues, destinés à établir, sous la forme un peu décousue qui convient à l'exposition d'aspirations et de tendances encore incertaines de leur voie, qu'une philosophie et une morale purement scientifiques sont des guides insuffisants dans la vie. « Regardez, dit l'un des interlocuteurs, ce qui se passe sous nos yeux. Pendant quarante années environ, nous avons vu nos directeurs intellectuels (il s'agit surtout de MM. Renan et Taine) ne demander qu'à la critique et à la science leur règle intérieure, leur conception raisonnée de la vie. La critique conseille l'indifférence, et la science, en vidant le mot humanité de tout contenu propre, ôte toute raison d'être aux sentiments qui tempéraient de quelque douceur la mêlée sociale. » Cette tendance doit-elle aboutir à un néo-christianisme? — l'auteur, tout en réduisant volontiers le christianisme, au moins dans son essence, à une doctrine d'amour et de sacrifice, n'est nullement convaincu que le mouvement qu'il s'est proposer de dessiner, doive aboutir à la foi. Sans être hostile, il n'est pas convaincu que la religion seule puisse donner satisfaction aux aspirations de la conscience moderne. Au fond, M. Lasserre, dans ces pages

1. Chez Perrin, in-12, xii et 298 p.

distinguées, nous livre les résultats d'un examen de conscience. En tout état de cause, il insiste pour qu'on ne s'empresse pas de classer et de définir ce qui est encore à l'état de promesse ou d'espérance. Le mouvement dont il s'est proposé de donner la formule, est « peut-être destiné à transformer gravement notre conception de l'univers, mais nous ne saurions, sans une légèreté fâcheuse, en décréter la portée, ni en arrêter l'avenir ». Soit, ne poussons pas trop loin la curiosité; mais convenons qu'un peu plus de précision et de décision n'aurait pas nui. Quand M. Lasserre reprendra la plume sur la question des rapports de la pensée philosophique avec le christianisme, il sera bon qu'il soit en mesure de s'expliquer catégoriquement.

L'action morale peut-elle se concevoir en dehors de la religion? En d'autres termes, la morale peut-elle exister d'une façon indépendante? Telle est la question que traite M. Paszkowski sous ce titre : *La signification des conceptions théologiques pour l'Éthique*[1]. C'est à l'histoire qu'il s'adresse pour avoir une réponse, passant en revue les religions du passé et du présent, depuis la religion des peuples sauvages jusqu'au christianisme en passant par les Védas, l'Égypte, le Brahmanisme, l'Iran, le Bouddhisme, le Judaïsme et l'Islamisme. Il résume cette première partie en ces mots : « Nous avons cherché à montrer quelles doctrines, dans chacune des religions passées en revue, étaient propres à déterminer moralement ou non la volonté de leurs fidèles. » Une seconde partie reprend le même examen à un point de vue plus spécial; l'auteur recherche « dans quelle mesure cette action a été fortifiée ou affaiblie par l'organisation ecclésiastique que les diverses religions se sont donnée sous la forme du dogme ou du culte ». M. Paszkowski conclut « que la religion est le principal, sinon l'unique facteur pour l'établissement des conceptions morales de l'humanité et que ces dernières sont plus ou moins pures selon que la religion elle-même s'abaisse ou s'élève ». Nous ne saurions faire reproche à l'auteur de n'avoir fourni qu'une démonstration un peu sommaire d'un problème aussi difficile, aussi complexe : il ne s'est évidemment proposé de donner qu'une rapide esquisse du sujet; mais cette esquisse, pour laquelle il s'est généralement adressé aux bonnes sources, se distingue par deux qualités excellentes, un plan bien ordonné et une exposition lucide.

Un certain nombre de théologiens protestants de langue anglaise, anglais ou américains, rompent depuis quelques années des lances en faveur d'une doctrine qu'ils appellent l'immortalité conditionnelle, qui est une atténuation du dogme de l'éternité des peines. M. Petavel-Olliff voudrait la faire pénétrer dans le public de langue française et entreprend aujourd'hui de servir cette cause généreuse par une publication de longue haleine. *Le problème de l'immortalité*[2] mérite d'être

1. Chez Mayer et Müller, in-8, v et 92 p.
2. Chez Fischbacher, gr. in-8, xii et 441 p.

accueilli avec intérêt; un philosophe bien connu, dont le nom revenait avec une mention très flatteuse dans le livre de M. Lasserre analysé tout à l'heure, M. Charles Secrétan, a adressé à M. Petavel, après communication des bonnes feuilles de l'œuvre, une lettre de cordiale sympathie, que celui-ci s'est empressé de reproduire comme une recommandation des plus enviables. « J'étais, lui dit-il sur un ton d'aimable enjouement, un candidat prédestiné de votre doctrine, puisque j'avais toujours vu dans le mal, non simplement une insuffisance, un défaut d'être, comme les logiciens auxquels nous devons la métaphysique infernale, mais une direction de la volonté — c'est-à-dire de l'être même — vers l'anéantissement. Je me reproche de n'avoir pas tiré moi-même la conséquence de mon principe. » Et encore : « En somme, vous me paraissez, Monsieur, éteindre sans trop de peine les feux éternels, auxquels on ne croit plus puisque, suivant votre dire, on ne les prêche plus, et que les dissimuler tout en y croyant serait encourir la responsabilité la plus effrayante. » D'ailleurs, M. Petavel-Olliff a pris ses précautions contre ceux qui l'accuseraient d'hérésie, et ce qu'il a su accumuler de témoignages plus ou moins probants, d'approbations plus ou moins catégoriques, est de nature à rassurer les esprits timorés.

Ainsi, voilà qui est entendu : on ne sera plus jeté aux flammes éternelles; mais, si l'on s'obstine dans la révolte, dans une rébellion systématique et consciente, on s'en ira tout doucement à l'anéantissement; l'âme s'éteindra à *petit feu* au lieu de vivre éternellement à *grand feu*. Je ne m'oppose absolument pas à cette vue consolante. — Eh bien! je veux dire très franchement à M. Petavel-Olliff ce que je pense de son ouvrage : comme démonstration exégétique et théologique, je le trouve d'une réelle faiblesse; mais, comme symptôme de tendances encore sourdes qui pourraient amener dans la pensée protestante une révolution bienfaisante, je le tiens pour très intéressant et digne de la plus sérieuse attention. D'ailleurs, le livre est loin d'être ennuyeux; assez décousu dans son plan, mais bourré d'indications de toute espèce, de renvois et d'allusions, farci de pièces annexes dont plusieurs sont aussi curieuses que peu connues, il fournit une lecture des plus instructives. Et puis, que d'aveux à recueillir, qui marquent de la part du protestantisme un sincère désir de marcher avec le siècle au lieu de le braver par de hautains défis [1] ! M. Petavel déclare avec une franchise absolue, que « la biologie et la physiologie comparée, la géologie, la paléontologie, en un mot, ce qu'on appelle la science expérimentale ne présente aucune preuve de l'immortalité de l'âme », que « la science expérimentale tend à assimiler le sort final de l'homme à celui de l'animal », que, « la nature paraissant enseigner l'évolution ou tout au moins la loi d'une survivance des plus aptes, si l'immortalité était

1. Cette attitude contraste de la façon la plus heureuse avec la position qu'avait prise M. de Pressensé dans son livre des *Origines*.

prouvée d'autre part, cette loi pourrait préfigurer une immortalité conditionnelle », enfin, que « les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme ne sont pas concluantes », et que la seule preuve qui conserve sa valeur, « la preuve morale, favorise l'hypothèse d'une immortalité facultative ». Je ne suivrai pas l'auteur dans sa discussion exégétique, où il s'efforce de tirer à soi, c'est-à-dire à sa doctrine favorite, les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament; je lui accorderais sans doute quelques points, mais j'en contesterais plus encore.

Au fond, je vois que la proposition de M. Petavel-Olliff peut se présenter sous deux aspects assez différents. Ou bien l'anéantissement final sera le châtiment suprême, infligé à des individualités désespérément rebelles qui se détruiront elles-mêmes en refusant obstinément de venir à la lumière, ou la vie éternelle sera une faveur acquise à l'homme qui s'attache au principe supérieur. En d'autres termes, l'immortalité bienheureuse serait un privilège accordé aux plus dignes, non à ceux qui, par égoïsme, désirent voir succéder aux tracas de la vie terrestre la placide béatitude de je ne sais quelle incurie inerte, qui réclament comme un dû une éternité de joies en compensation des ennuis qu'ils subissent ici-bas, mais la prime glorieuse offerte aux âmes altérées de vérité et de justice. Ceux qui méritent de voir ainsi leur existence prolongée, sont-ils les plus nombreux, sont-ils seulement nombreux? M. Petavel-Olliff parle de tout cela avec une assurance si communicative, qu'on serait tenté de s'en remettre aveuglément à ses déclarations. Je retire de la lecture de son livre cette conclusion fort grave, que la doctrine de l'immortalité native ou nécessaire est sérieusement ébranlée dans la conscience protestante et je le félicite de soumettre à l'examen des hommes de sens droit cette proposition vraiment spiritualiste : Celui-là seul vivra, qui est digne de vivre [1].

J'ai recherché dans le livre si nourri, si curieux, de M. Picavet qu'il a intitulé *Les Idéologues* [2], des renseignements sur les relations du mouvement intellectuel et philosophique avec les études religieuses dans les cent dernières années; lui-même m'y invitait par son soustitre : *Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789*. Pour le cousinisme, tout est dit et nous rendions compte l'autre année du livre récent de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui fournit sur ce point les indications les plus authentiques [3]. Si je ne me trompe, le grief le plus sérieux que la postérité élèvera contre le « spiritualisme français », sera d'avoir rompu tout lien entre la haute culture laïque et

1. Je lis dans le *Problème de l'immortalité*, p. 51 : « L'esprit de l'homme se développe sous l'empire d'une loi universelle qui rattache au cerveau tout phénomène spirituel. » Pour avoir fait des déclarations dans le même sens à la Faculté de théologie protestante de Paris, j'ai été l'objet des attaques les plus violentes; cela se passait il y a dix ans.

2. Chez Félix Alcan, in-8, XII et 628 p.

3. Voyez notre *Revue générale*, n° de décembre 1890.



la théologie, ce qui, en restreignant l'horizon de toutes deux, a singulièrement abaissé leur niveau. Le réquisitoire le plus accablant tracé à cette occasion est assurément l'ouvrage du respectable traducteur d'Aristote, témoin d'autant plus impartial qu'il s'est proposé, tout au contraire, d'écrire un panégyrique. Quant à la tyrannie exercée par M. Cousin au sein de l'Université, M. Picavet nous apporte un document bien curieux, la protestation de trois titulaires des chaires de philosophie des collèges royaux de Paris sur cinq. Dans cet écrit, qui date de 1844, les honorables signataires déclarent « qu'ils ont pensé utile de plaider devant la commission (de l'Instruction publique) la cause de l'enseignement de la philosophie, compromise par la personnification de cet enseignement en un seul homme et par l'identification de toutes les doctrines en une seule doctrine... », qu'ils « n'ont eu d'autre objet que de défendre la dignité, l'indépendance du professorat et la liberté de toutes les doctrines philosophiques renfermées dans les bornes de la religion et des lois, mais nécessairement froissées par toute opinion individuelle, qui tendrait à s'imposer par d'autres moyens qu'une libre conviction. » Voilà un témoignage qu'il était bon de reproduire.

En entreprenant de retracer l'histoire d'une école qui a exercé une action profonde sur l'esprit public, M. Picavet a fait œuvre très utile. Il établit d'une façon décisive qu'il y a eu chez nous, de 1780 à 1830, un travail philosophique des plus considérables, qui attendait son historien et n'en pouvait trouver un plus impartial et plus largement renseigné; l'école idéologique avec ses principaux représentants, Cabanis, Destutt de Tracy et Laromiguière, reprend sa place au soleil après une éclipse de près d'un demi-siècle. Je ne vois rien à relever, à mon point de vue, dans les chapitres de fond consacrés à Cabanis et Destutt de Tracy; mais, dans celui qui est intitulé « Les auxiliaires, les disciples et les continuateurs de Cabanis et de D. de Tracy », plusieurs détails attirent mon attention. C'est principalement l'intérêt extraordinaire attaché par Benjamin Constant aux phénomènes religieux; on sent la nécessité pour la pensée libre de ne pas rester étrangère au mouvement des idées religieuses dans le passé et le présent. M. Picavet résume ainsi la pensée de B. Constant, en marquant le lien qui le rattache à Cabanis : « Cabanis avait déjà à peu près reconnu qu'il est impossible de détruire, dans la masse des hommes, l'idée fondamentale sur laquelle reposent toutes les religions positives, et cherché une religion simple et consolante, qui n'y produisît que du bien. Benjamin Constant, instruit par une expérience plus longue, pense de même, mais il trouve que le stoïcisme étouffe le germe de beaucoup d'émotions douces et profondes. La religion est bien pour lui, comme le disent les Allemands, la langue par laquelle la nature parle à l'homme; mais elle est aussi soumise à une progression régulière, à laquelle les prêtres obéissent aussi bien que les tribus qu'ils dominent. Le christianisme est donc supérieur au stoïcisme. N'est-il pas, d'ailleurs, le seul

qui puisse, avec la liberté politique et religieuse, produire tous les progrès et toutes les vertus? » Quelle distance entre les étroites précautions prises par V. Cousin contre tout ce qui pourrait passer pour entreprendre sur un domaine réservé, et les déclarations dont M. Picavet se fait le fidèle rapporteur! « Le sentiment religieux distingue l'homme des animaux : il ne faut pas plus l'étouffer que la pitié, l'amour et toutes les émotions involontaires. Naissant du besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure et les forces inconnues qui lui semblent l'animer, il fait entrer la morale dans la religion en modifiant heureusement les notions de Dieu, de spiritualité et d'immortalité. » Mais ce qui met un abime entre B. Constant et V. Cousin, c'est que le premier est un libéral, qui veut une religion perfectible, qui voit dans la liberté de discussion le contrepoids des tendances théocratiques, tandis que le second, par son silence calculé, laisse le champ libre à l'absolutisme sacerdotal. On ne s'étonnera donc pas de retrouver dans les rangs d'une école philosophique qui a su rendre justice à l'importance du phénomène religieux, les noms de véritables philosophes chrétiens, et M. Picavet a pu donner pour titre au dernier chapitre de son attachante étude, ces mots, inattendus pour qui n'a pas pénétré le secret de cette curieuse évolution : L'idéologie spiritualiste et chrétienne ou la troisième génération d'idéologues.

L'Italie catholique est-elle chrétienne ou païenne [1]*?* Tel est le sujet d'un mémoire lu par M. R. Mariano à l'Académie des sciences morales et politiques de Naples. Hélas! c'est du catholicisme italien plus encore que du nôtre qu'il est permis de dire avec la brutale énergie de M. André Lefèvre [2], qu'on y voit la religion « se cramponner aux superstitions les plus infimes, se faire un bouclier de fétiches ineptes, reliques, vieux os, vieilles loques, vieilles fioles, cœurs sanguinolents, faire appel aux fantômes, battre monnaie avec des litanies et des génuflexions, se retremper enfin dans le culte des fontaines ». L'examen que fait M. Mariano des conditions dans lesquelles pourrait se produire un réveil religieux, vraiment national, non emprunté à l'étranger, se distingue par une information étendue, les qualités d'un esprit perspicace et plein des plus nobles ambitions; il voit quels obstacles se dresseront sur la voie de la réforme, mais il la considère comme nécessaire et ne peut imaginer qu'elle échoue, puisque son échec entrainerait les plus lamentables conséquences. « En dépit, conclut-il, de toutes les objections faites pour détourner les Italiens de tout effort de régénération religieuse, sous prétexte qu'il serait infructueux, ma dernière parole sera celle-ci : La religion est le foyer, le centre compact de la vitalité d'un peuple; elle est pour un peuple le réceptacle de son idéalité, la racine première de ses activités variées et de sa

1. In-8, 107 p.
2. *La Religion*, p. 571.

civilisation, elle est la sanction catégorique, impérative de sa morale, de sa vie éthique, de ses vertus non seulement privées et domestiques, mais encore publiques et civiles; elle est, en conséquence, le fondement de son patriotisme, de son amour pour l'État, de son obéissance aux lois. » Malheureusement, « la religion catholique papale est pour le peuple italien la contre-partie de ce que la religion devrait être. Elle agit au rebours de sa tâche, détruisant ce qu'elle devrait créer ou conserver [1]. »

C'est à Palerme enfin que nous devons signaler l'apparition d'un gros volume de polémique et d'exégèse : *La questione religiosa in Italia risoluta a Campo dei Fiori o il vero cristianesimo* [2]. Selon l'auteur, M. G. Guccia, l'érection d'une statue à Giordano Bruno au Campo dei Fiori et les fêtes qui l'ont inaugurée le 9 juin 1889, signifient et comportent non seulement une affirmation solennelle de la liberté de conscience, mais l'abandon et le rejet de l'ensemble du dogme catholique, dont la négation de la liberté religieuse constitue un point essentiel. « Je voudrais, dit M. Guccia, démontrer, dans la première partie de ce travail, comment la raison humaine, sans avoir recours aux découvertes de la science, mais par la seule et simple étude des titres dont l'autorité religieuse se sert pour diviniser le prédicateur de Galilée, se voit contrainte d'exclure décidément l'hypothèse de l'homme-Dieu. — J'essaierai, dans une seconde partie, de démontrer que l'Église, dans la mesure où elle pourrait être l'Église sans que Dieu l'eût instituée, cessera d'être l'Église, tant en vertu des titres que ses défenseurs invoquent pour prouver son origine qu'en vertu de ses propres énonciations. — Enfin, le thème de la troisième partie consistera à prouver comment, après avoir supprimé la croyance en l'homme-Dieu et en l'origine divine de l'Église, subsiste toujours le premier credo chrétien, dont ne font partie ni la divinité du Christ, ni l'origine divine de l'Église. » Il est certain qu'un ouvrage de cette nature, très lucide dans son plan et dans son exposition, ne peut manquer de produire une vive impression sur des esprits accoutumés aux affirmations sonores de l'enseignement dogmatique ou aux négations pures et simples de la libre pensée. En quoi consiste au juste ce « vrai christianisme », qui sera la reproduction pure et simple de l'Évangile? Je ne le vois pas très clairement; mais on doit faire des vœux pour qu'un mouvement de réforme religieuse aboutisse en Italie, en dépit des difficultés toutes spéciales auxquelle il se heurtera.

Lui aussi, il a conçu le rêve d'un christianisme libéral et respectueux des droits de la pensée, ce Sébastien Castellion à la mémoire duquel M. Ferdinand Buisson élève un solide et durable monument; et Cas-

1. M. Mariano tient un grand compte de l'étude de M. Barzellotti sur *l'Italie mystique*, qui a été citée plus haut. C'est le cas de mentionner encore une étude de M. Barzellotti où se retrouvent les hautes qualités de son esprit : *Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi.*

2. *Tipografia diretta da Santi-Ando*, in-8, 498 p.; prix : 5 fr.

tellion s'est heurté au fanatisme et aux prétentions théocratiques de la Réforme, heureux d'avoir payé par de mauvais traitements seulement et par toute espèce de tribulations, la noble indépendance de son jugement et de son esprit. Mais, au bout de trois siècles et demi, le modeste professeur à l'Université de Bâle sort de la demi-obscurité où il restait encore confiné malgré d'estimables publications, et il nous apparaît comme un des noms les plus considérables de cette époque féconde, qui s'appelle le XVI[e] siècle. Oui, Castellion mérite désormais dans le tableau du mouvement religieux de la Réformation une des premières places puisque, ainsi que M. Buisson semble l'établir définitivement, il a posé d'une main ferme le principe de la tolérance, de ce dogme de la conscience moderne qui s'appelle la liberté religieuse.

M. Ferdinand Buisson est un homme heureux si, comme on l'a dit, il n'est pas de plus grande satisfaction sur cette terre qu'une ambition de jeunesse réalisée dans l'âge mûr. Or, M. Buisson, jeune professeur de philosophie à l'Académie de Neuchâtel, avait le vif désir de consacrer son activité — et, je puis bien dire, ses talents — à la cause du développement de l'instruction populaire en France ; et les circonstances, non moins que sa persévérance, l'ont si bien servi que, depuis douze ans, il préside, au Ministère de l'Instruction publique, aux destinées de l'enseignement primaire, dont il est devenu le chef influent et respecté. M. Buisson, jeune agrégé de philosophie, avait encore une seconde ambition, celle de consacrer une thèse de doctorat ès lettres à Castellion, considéré principalement comme l'apôtre et le fondateur de la tolérance en matière religieuse; et, à cinquante ans, c'est-à-dire vingt-cinq ans après en avoir conçu le plan, il soutient en Sorbonne cette thèse, à laquelle sa situation personnelle, d'une part, l'importance de ses recherches, de l'autre, donnent tout de suite un relief extraordinaire, assurent une importance et un retentissement exceptionnels. En sorte que ni M. Buisson, ni Castellion ne perdent rien pour avoir attendu un quart de siècle, le premier son bonnet de docteur, le second son historien définitif.

L'ouvrage de M. Buisson est intitulé *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre* (1515-1563) et porte comme sous-titre : *Etude sur les origines du protestantisme libéral français*[1]. Cette mention nous a paru touchante, parce qu'elle montre M. Buisson fidèle aux généreuses ardeurs et aux affections de sa jeunesse, alors que, pour avoir protesté lui-même en faveur de la tolérance religieuse, il se faisait expulser d'une communauté protestante, appelée, sans doute par antiphrase, « Église libre ou indépendante » ; mais elle nous a touché encore à un autre point de vue, parce que nous étions fier de penser, comme protestant, qu'on peut retrouver dans les archives de notre passé si mouvementé l'acte de naissance de la plus belle conquête des temps modernes.

1. Chez Hachette, gr. in-8, XIX, 440 et 502 p.

Ce n'est pas en polémiste, c'est en historien et en philosophe que M. Buisson a envisagé son sujet et je ne sais rien de plus éloquent que les déclarations suivantes : « La raison dernière et la seule solide de la liberté religieuse, c'est la conviction qu'il existe deux domaines distincts, celui de la science et celui de la conscience; qu'il y a deux méthodes et deux certitudes correspondant à deux ordres de choses, l'ordre des faits scientifiques, l'ordre des faits moraux; que, dans l'un, il faut tendre à l'unité, qui est la marque du vrai, dans l'autre à la diversité, condition nécessaire de la sincérité; que les mathématiques se démontrent et que la religion se sent; que la foi ne vaut que si elle est l'acte propre de l'âme et que l'âme ne vit que si elle est libre; que, dès lors, toute atteinte à la liberté de la pensée religieuse et du sentiment religieux est une entreprise criminelle autant qu'absurde, également déshonorante pour qui l'impose et pour qui l'accepte. » Et, après avoir invoqué la distinction établie par Kant entre la raison pure et la raison pratique, M. Buisson poursuit : « C'est dans le monde moral que se place tout le problème religieux et non pas ailleurs. Du coup, les diverses solutions de ce problème, se mouvant toutes dans une autre sphère que celle de la science proprement dite, peuvent et doivent déposer cette prétention à l'absolu, qui est la racine de toutes les intolérances et de tous les fanatismes. Ainsi est enfin résolu le problème de concilier les droits de la conscience avec les droits de la vérité. » J'avais tort de dire que M. Buisson parle de la tolérance en matière de croyance simplement en historien et en philosophe; il en parle encore et surtout en homme profondément religieux, en croyant libre et convaincu.

Est-ce à dire que sa théorie, qui pousse à l'émiettement des églises en réclamant « une variété de degrés, une souplesse de formes et une richesse de nuances, qui ne sera jamais trop grande pour satisfaire aux exigences d'une pensée sans cesse en progrès, aux anxiétés d'une conscience morale de plus en plus délicate », soit entièrement satisfaisante sous la forme que lui a donnée M. Buisson? Mettre le dogme au second plan, replacer au cœur de la religion le sentiment religieux, qui en est l'essence, voilà où je m'accorde absolument avec l'historien de Castellion; j'hésite à le suivre quand il semble nier — c'est l'expression dont il use — que la religion soit une « chose sociale » et qu'il veut en faire exclusivement « une chose personnelle ou plutôt la seule chose essentiellement personnelle ». N'y a-t-il point là quelque confusion? Assurément toute affirmation religieuse pour être respectable doit avoir un caractère personnel, individuel; mais toute foi aspire à créer un groupe. Je ne veux pas dire immédiatement qu'elle soit « sociale », ce que M. Buisson entendrait en ce sens que la société l'imposerait à ses membres; contentons-nous de dire pour le moment qu'elle est « sociable », sauf à revenir quelque jour et avec l'ampleur nécessaire sur ce point capital.

« Le premier en date de tous les manifestes en faveur de la liberté

de conscience, qui se trouve en être du même coup l'exposé complet et le code définitif, ce n'est pas seulement, dit M. Buisson, une œuvre protestante, c'est l'œuvre même du protestantisme. Un siècle et demi plus tard, l'auteur de l'*Histoire des Variations*, résumant avec force la suite d'arguments que nous venons de reproduire (il s'agit de l'analyse du *Traité des hérétiques*, signé du pseudonyme Martin Bellie, analyse qui fait ressortir « non pas quelque pressentiment de la tolérance, mais une revendication rationnelle et méthodique de la pleine liberté religieuse) », s'écrie : *Il faut en convenir, ces raisonnements sont tirés du fond et, pour ainsi dire, des entrailles du protestantisme.* » « Bossuet, poursuit M. Buisson, en prend avantage contre les églises de la Réforme, qui n'auront jamais l'unité toute-puissante du catholicisme. C'est son droit. Mais, sur la question de fait et sur la liaison logique des doctrines, il jugeait bien en associant indissolublement l'idée de la tolérance à l'idée de la Réforme. »

Il est à peine besoin de faire remarquer de quelle importance est la thèse soutenue par M. Buisson pour l'histoire des idées morales et religieuses dans les derniers siècles; il l'a entourée d'un appareil à la fois si considérable et si rigoureux, qu'elle ne saura manquer de provoquer une profonde émotion. Serait-ce une petite chose d'avoir relevé l'humanité à ses propres yeux en retrouvant des titres de noblesse, dont les violences de l'esprit de parti avaient altéré le caractère et presque anéanti le souvenir ? Le fanatisme du XVIe et du XVIIe siècle est d'autant plus odieux, il doit d'autant plus être flétri, que de nombreuses voix contemporaines revendiquaient déjà la cause de la tolérance contre Calvin brûlant Servet, contre Bossuet célébrant la révocation de l'Édit de Nantes. M. Buisson ne s'est pas contenté de l'affirmer; il en donne la démonstration par son « essai de revision minutieuse de l'histoire ».

Un livre tel que *Sébastien Castellion* est trop riche pour qu'on l'analyse. Son héros a été mêlé à tant de grandes choses, a été en relations d'amitié ou d'hostilité, parfois l'un et l'autre successivement, avec tant d'hommes de premier et de second ordre, tour à tour pédagogue, traducteur de la Bible, polémiste et théologien! Le voilà à Lyon, de 1535 à 1540, lié avec un groupe d'humanistes dans les écrits desquels on retrouve sa trace, puis à Strasbourg chez Calvin dont il est l'élève, puis directeur du collège de Genève, auteur des « Dialogues sacrés », dont le retentissement devait être séculaire, correcteur d'imprimerie à Bâle chez Oporin, éditeur d'auteurs anciens, traducteur de la Bible en latin et en français, œuvre très considérable, de la plus haute valeur et pour l'appréciation de laquelle M. Buisson a fait appel à l'étude de l'homme le plus compétent en la matière, le pasteur Douen. C'est l'époque du supplice de Servet et Castellion devient l'inspirateur du « Traité des hérétiques », qui plaide la cause de la tolérance. A partir de ce moment, un duel qui, pour le premier des deux adversaires, pouvait tourner au tragique, s'engage entre Castellion et Calvin; de

plus en plus engagé dans la polémique religieuse, le modeste professeur bâlois — il avait obtenu la chaire de grec à l'université — montre un talent et une énergie à la hauteur des plus difficiles circonstances; une mort prématurée — il avait quarante-huit ans — le mit à l'abri des persécutions suprêmes auxquelles sa noble indépendance l'avait exposé. Les persécuteurs ici, nous avons honte de le dire, mais nous considérons cet aveu comme un devoir de franchise, c'étaient des fils de la Réforme, Calvin en tête! Et M. Buisson s'est élevé à une bien grande hauteur de vues, à une bien remarquable sérénité de jugement, quand il a su associer dans un même et respectueux souvenir l'apôtre du fanatisme et le prédicateur de la tolérance. « Pour nous, dit M. Buisson avec une modestie exagérée que ses lecteurs ne ratifieront pas, qui n'avons rencontré la question générale que sous la forme où elle peut entrer dans une humble biographie, s'il faut dire notre espoir en terminant cette étude que nous avons tâché de rendre impartiale, nous ne pouvons nous empêcher de croire que, mieux éclairée, la postérité, qui réconcilie les morts parce qu'elle les juge, accueillera dans le panthéon des gloires du protestantisme français, à côté de Calvin qui d'un coup de génie a fondé une incomparable Église de combat, le doux et hardi penseur qui a si admirablement posé les bases d'une Église de paix, de science et de progrès. »

Notre tâche est-elle finie? Suffit-il que nous ayons signalé et loué le *Castellion* de M. Buisson comme une des œuvres qui doivent attirer au plus haut chef l'attention du moraliste, de l'historien, du philosophe et du théologien? Non assurément, et si nous déposions ici la plume, nous croirions donner la preuve que nous n'avons pas su le comprendre. Eh bien! la leçon qui se dégage pour nous de l'examen de cet ouvrage, ce n'est pas seulement que le fanatisme religieux est haïssable, mais c'est qu'il importe de le combattre sans relâche, et, si possible, de le détruire dans ses racines. Oui, il est haïssable au même degré le fanatisme d'un Calvin qui, avec une cruauté raffinée, tire un argument théologique d'un supplément de souffrances, infligé par la maladresse de l'exécuteur aux ennemis politiques et religieux dont i vient d'obtenir la tête : « Je suis persuadé que ce n'est pas sans un dessein arrêté de Dieu que l'un et l'autre (les frères Comparet, deux malheureux bateliers pris dans une bagarre que Calvin transforma en une conspiration contre l'Église et l'État) ont eu à subir, en dehors de la sentence des juges, un tourment sous la main du bourreau » ; — le fanatisme de Théodore de Bèze, qui commente à froid, avec la plus atroce inconscience, le malheur survenu au pasteur septuagénaire Ochino, perdant par le plus lamentable accident sa femme à la veille de son propre bannissement de Zurich : « C'était un jugement de Dieu, qui frappait dans sa maison ce vieillard impie avant même que son crime eût éclaté au dehors » ; — le fanatisme de Bossuet, s'écriant avec une cynique et éloquente impudeur : « Prenez vos plumes sacrées,



vous qui composez les annales de l'Église... Une hérésie invétérée tomber tout à coup, les troupeaux égarés revenir en foule et nos églises trop étroites pour les recevoir, leurs faux pasteurs les abandonner, heureux d'alléguer leur bannissement pour excuse... Poussons jusqu'au ciel nos acclamations ! » Mais ce fanatisme-là n'est pas seulement haïssable; il est dangereux, parce qu'il continue d'avoir ses docteurs et ses prédicateurs, parce qu'il y a encore, de notre temps et parmi nous, des gens qui se croient autorisés à parler et à agir, à juger et à condamner au nom du Dieu dont ils se prétendent les agents patentés. Les groupes et les individus qui soutiennent les doctrines de la théocratie continuent de rester un danger pour la société moderne et nous avons le devoir de combattre ce danger.

Assurément, après la lecture du livre de M. Buisson, nous restons, en ce qui nous concerne, partisan d'une politique religieuse d'apaisement et de conciliation; nous sommes d'avis que l'État apporte dans ses relations avec les diverses Églises et particulièrement avec l'Église catholique qui est la plus nombreuse, un esprit d'impartialité et de large tolérance. Mais il abdiquerait ses plus hautes fonctions si, au nom de l'esprit moderne, il ne se faisait pas le prédicateur de la liberté religieuse, s'il laissait un seul Français, une seule Française arriver à l'âge adulte, sans lui avoir enseigné que la violation de la liberté de croire est le plus abominable des attentats. Par quelle voie cela se fera-t-il? M. Buisson demande que, à côté des « immortels classiques de la langue », on fasse place dans nos recueils de morceaux choisis à l'usage de l'enseignement, aux apôtres de la tolérance, qu'il appelle ingénieusement « les classiques de la pensée ». Cela est bien, mais ne suffit pas. Il faut autre chose, il faut plus; il faut détruire chez les hommes instruits, et au siècle où nous vivons, tout le monde peut aspirer à une certaine somme d'instruction, — le préjugé dangereux sur lequel repose tout l'édifice de la théocratie, du fanatisme et de l'intolérance, à savoir qu'il y ait des hommes auxquels Dieu a confié les secrets de son action dans le monde et qu'il a commis pour être ses ministres dans le gouvernement des hommes. Une fausse notion de la religion a corrompu la religion : il est temps d'y mettre ordre.

Maurice Vernes.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LA TERMINOLOGIE PHILOSOPHIQUE

A l'imitation de la chimie, la philosophie devrait bien remédier aux insuffisances de la langue commune pour permettre aux idées générales les plus importantes de s'exprimer distinctement et clairement.

Les noms des nombres ordinaux et leurs dérivés sont impuissants à rendre tous les rapports desdits nombres. Sans nous arrêter à démontrer l'abus du mot *premier*, employé indistinctement au sens absolu comme corrélatif de *dernier*, ce qui est son application légitime, et au sens relatif au lieu d'*unième*, nous porterons notre attention sur le dérivé *primaire*. Littré le définit : « Du premier degré en commençant ». Si nous ajoutons : « et en finissant », nous aurons sans doute une définition paradoxale, mais elle sera beaucoup plus près de la vérité que celle du dictionnaire, qui est une pure tautologie.

C'est qu'en effet *primaire* s'emploie indifféremment à exprimer les rapports ordinaux les plus contraires, celui d'initialité et celui de finalité, celui de supériorité et celui d'infériorité, celui d'élément et celui de synthèse. Cette confusion s'étend aux ordinaux de toute la série des nombres. *Secondaire* réveille toujours en nous de prime abord une idée d'infériorité, de subordination; et pourtant quand on dit l'*instruction secondaire*, c'est pour distinguer cet enseignement de l'enseignement primaire ou élémentaire, et marquer qu'il lui est supérieur.

Primaire, secondaire, etc., désignent toujours respectivement le premier terme, le deuxième terme, etc., d'une série; mais la série a deux bouts, l'un analytique, l'autre synthétique; l'un d'en bas, l'autre d'en haut; et notre vocabulaire est dans l'impuissance de différencier ces deux conditions inverses. Pour obvier à cette pénurie de la langue, qui donne lieu aux confusions les plus bizarres, j'avais proposé, dans mon *Electro-dynamisme vital*, à propos d'une classification où je ne pouvais m'accommoder du double sens du mot *primaire*, de donner pour pendant à celui-ci le mot *primal*. « Le mot *primal*, disais-je, est une addition au dictionnaire à laquelle j'ai dû me résoudre. Je le propose, sauf meilleur avis, pour servir de corrélatif inverse à l'adjectif *primaire*. Ces deux épithètes s'appliquent aux *premiers* termes d'une division progressive, mais « primaire » dési-

gnera spécialement les premiers termes de la division que l'on rencontre en procédant de l'analyse à la synthèse, et « *primal* » sera exclusivement affecté aux premiers termes qui se présentent en allant de la synthèse à l'analyse. Les trois ou quatre grosses branches qui forment le premier partage du tronc d'un chêne sont les branches *primales* de cet arbre ; ses divisions *primaires* sont les innombrables ramuscules extrêmes terminés par les feuilles et les fruits[1]. »

Parmi les termes ambigus dont la psychologie et la physiologie se condamnent à se servir jusqu'à ce jour, un des plus incorrects et des plus vicieux est assurément l'adjectif *sensible*, qui s'emploie à la fois au sens actif et au sens passif. La vue est sensible à la lumière, et la lumière est sensible à la vue. Une pareille terminologie est tout à fait anti-scientifique. Dans l'ouvrage précité publié en 1855, je proposais encore de restreindre *sensible* à son acception passive, que sa formation indique d'ailleurs, et de lui donner pour pendant actif le terme *sensitif*.

Le substantif *sensibilité* n'a pas le double sens de son adjectif, mais il s'applique entièrement à rebours du sens que comporte sa forme grammaticale, lequel est l'*aptitude à être senti*, tandis que d'après son acception reçue il se définit l'*aptitude à sentir*. Ainsi l'on dit : « La sensibilité de l'œil »; mais on ne dira jamais : « La sensibilité de la lumière ». Cette signification usuelle est un parfait contresens devant la grammaire et devant la logique. Pour s'exprimer scientifiquement, il faudrait parler de la sensibilité de la lumière et de la *sensitivité* de l'œil.

Le lien qui joint ensemble la psychologie, la physiologie et la physique, et doit former d'elles trois une unité, nous est clairement manifesté par l'optique et l'acoustique. Le domaine de celles-ci s'étend à la fois sur ces trois grandes sciences et emprunte à chacune d'elles l'un de ses trois départements. Dans l'optique, la psychologie est représentée par le *sens* de la vision, la vue; la physiologie, par l'*organe* de la vision, l'œil; la physique, par l'*agent* de la vision, la lumière. Et semblablement, dans l'acoustique, le sens de l'audition, l'ouïe: l'organe de l'audition, l'oreille; et l'agent de l'audition, le son ou ondes sonores, les représentent respectivement.

J'ai maintes fois et longuement disserté ailleurs sur la question de savoir quel est celui de ces trois objets essentiels de l'optique et de l'acoustique — le sens spécial, l'organe spécial et l'agent spécial — à qui il appartient légitimement de donner son nom à chacune de ces deux sciences prise dans son entier, et je me suis efforcé d'établir que c'est à la faculté psychique, au sens, qu'est dévolu ce privilège; et les physiciens ont semblé en juger ainsi en se conformant à ce principe. *Optique* et *acoustique* sont en effet, à ne consulter que l'étymologie,

1. Voir *Electro-dynamisme vital nerveux* (sous le pseudonyme de PHILIPS), Paris. 1855, 1 vol. in-8 (Librairie Alcan), page 51.

la science de la vue et la science de l'ouïe. Cependant pour que ces dénominations puissent désigner séparément chacune des trois régions distinctes de la science totale, et aussi la science totale elle-même considérée comme telle, on comprend qu'elles doivent être complétées par des épithètes distinctives.

La physique a accaparé la dénomination commune pour sa part exclusivement; c'est un abus. Ainsi ce qu'on appelle aujourd'hui l'optique, c'est, à parler rigoureusement, l'optique *physique*, qui pourrait également se nommer du nom de son objet propre, la lumière, c'est-à-dire se nommer la *photique* ou *photologie*. Pareillement la partie correspondante de la physiologie s'appellerait méthodiquement l'optique *physiologique* ou *ophtalmologie*, du nom de l'organe intéressé. Et par voie de suite nous aurions une optique *psychique* ou optique propre. Maintenant pour rendre l'idée de l'ensemble de ces trois branches d'une même science, il resterait à trouver un quatrième qualificatif coefficient. L'adjectif *général* semble s'offrir ici de lui-même, mais ce mot est encore un de ceux qui prêtent gravement à l'équivoque; dans le langage philosophique, il ne doit plus se prendre qu'au sens de l'extension idéale, c'est-à-dire comme synonyme de *générique*, et ici c'est d'une extension réelle qu'il s'agit. Mais actuellement l'espace me manque pour traiter cette difficulté, je passe à d'autres considérations.

Pourquoi jusqu'à présent les philosophes n'ont-ils pas songé (à l'exception de l'humble auteur de ces lignes) à réunir les trois tronçons isolés de l'optique et de l'acoustique pour en constituer un seul organisme plein de force et de vie? Et pourquoi n'ont-ils pas (toujours à la même exception près) embrassé la question dans tout son périmètre, et cherché à faire une unité de la triple et incohérente diversité des termes *psychologie*, *physiologie* et *physique*? En attendant qu'on me réponde, je me contenterai de faire remarquer à ce propos qu'une analogie qui semblait s'imposer devait conduire à étendre à chacune des autres sensations spéciales ce qu'on avait fait pour la vision et l'audition, c'est-à-dire à créer, à la suite de l'optique et de l'acoustique, une *gustique* (γεύομαι, je goûte), une *osphrantique* ('οσφραίνομαι, je flaire) et une *haptique* (ἅπτομαι, je touche), ayant chacune son département psychique, son département physiologique et son département physique. Ces trois nouvelles sciences spéciales n'auront sans doute pas toute l'envergure scientifique des deux premières, le calcul n'y jouera pas un grand rôle, et la quote-part de la physique y sera modeste; cependant aucun des trois éléments essentiels ne leur manque, et leur raison d'être est manifeste.

J.-P. DURAND (de Gros).

COMPTES RENDUS ET NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Louis Proal. LE CRIME ET LA PEINE. 1 vol. in-8, de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, 544 p. Paris, Alcan, 1891.

Les lecteurs de la *Revue* sont au courant des nouvelles théories criminalistes. C'est ici même en grande partie que quelques-unes de ces théories ont été pour la première fois exposées au public français. Or, qu'elles se réclament des noms de Darwin, de Spencer, de Guyau, de Lombroso ou même de M. Tarde, toutes ces théories ne vont à rien moins qu'à renverser les fondements de notre Code pénal et par ainsi à bouleverser toute notre pratique judiciaire. L'ouvrage de M. Louis Proal, que l'Académie des sciences morales a couronné, a pour but de répondre à toutes ces théories et de montrer que les fondements sur lesquels repose le Code pénal demeurent inébranlés et inébranlables, et que, si la pratique judiciaire doit se modifier en quelque façon, elle ne doit pas changer du tout au tout ses manières et ses règles d'appréciation. — Les théories nouvelles sont révolutionnaires, l'ouvrage de M. Proal est nettement conservateur. Il n'accepte même pas les moyens termes que d'autres ont cru pouvoir adopter. Son livre a surtout pour but de montrer que le libre arbitre est une réalité et que c'est sur cette réalité que repose la criminalité du délinquant et la justice sociale.

L'ouvrage de M. Proal n'est pas celui d'un philosophe spéculatif, c'est celui d'un magistrat qui a, si l'on peut ainsi parler, manipulé longtemps la matière criminelle. Essentiellement magistrat, il n'a été philosophe que par accident.

Et cela ne veut point dire qu'il n'y ait pas dans son livre de la bonne philosophie et même de l'excellente, cela veut tout simplement expliquer le peu de goût que manifeste M. Proal pour tout ce qui est logique subtile, théorie abstraite. Peut-être même confondrait-il volontiers l'abstrait avec le creux et la subtilité avec l'erreur. Mais si parfois les faits rapportés par M. Proal sont susceptibles d'une tout autre interprétation que celle qu'il nous en donne, à tout le moins lui sera-t-on reconnaissant du grand nombre de documents que sa pratique judiciaire lui a permis de recueillir et qui nous permettent à notre tour de pénétrer plus avant dans la psychologie du criminel.

C'est là que se trouve la principale originalité de l'ouvrage, ce qui le rend surtout intéressant à lire et précieux à consulter.

L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur recherche quels sont les facteurs réels du produit anormal et antisocial que l'on nomme crime; dans la seconde il recherche les conditions de la justice pénale. Il est ainsi amené à discuter toutes les récentes théories sur le crime, sur la responsabilité et la répression. Disons tout de suite qu'il est très bien informé. Il a lu à peu près tout ce qui s'est publié en Italie et en France dans ces dernières années. Il connait les écrits des médecins et des philosophes aussi bien que ceux des juristes, il les résume d'une façon assez exacte et les discute avec intelligence et bonne foi.

Après avoir rappelé dans une introduction la crise que traverse en ce moment le droit criminel, M. Proal examine la théorie qui prétend que le crime est le plus souvent un phénomène d'atavisme en corrélation avec des dégénérescences organiques, telles que celles qui constituent, au dire de Lombroso, le fameux type criminel. Il montre, par les observations que M. Tarde a déjà rappelées ici, qu'il n'est pas un seul des caractères que Lombroso a donnés comme étant les marques infaillibles de la criminalité native, qui ne se retrouve en d'honnêtes gens. M. Proal me parait moins heureux lorsque, avec une abondance d'ailleurs très grande d'érudition, il prétend réfuter la thèse de l'atavisme criminel en montrant que la plupart des actes qu'aujourd'hui nous appelons crimes étaient aussi qualifiés crimes aussi loin qu'on remonte dans l'histoire et même dans la préhistoire. Car l'évolutionnisme, qui a toujours à sa disposition des centaines de mille années, ne se laisse point toucher par les faits. Il lui suffit de pouvoir imaginer une préhistoire simienne, si l'humaine ne suffit pas, où les choses se soient passées comme il est besoin pour s'accorder avec l'hypothèse. L'argument de M. Proal peut convaincre un indifférent, logiquement il ne peut atteindre le darwinisme.

De même M. Proal ne veut point qu'on fasse du crime une conséquence inévitable de l'hérédité. Il admet bien que les tendances soient héréditaires, mais il ne croit pas que les actes eux-mêmes le soient. De braves gens ont donné naissance à des criminels et des criminels ont fait souche de braves gens.

Il montre ensuite que le criminel qui n'est pas fou n'a pas une autre conformation morale que le non-criminel. Il n'admet pas qu'un départ puisse s'opérer entre l'intelligence et le sens moral de façon qu'un homme encore intelligent puisse avoir le sens moral complètement oblitéré et, par des documents bien précis, il établit que les criminels — que son expérience de magistrat l'a mis à même d'étudier — avaient encore, au moment du crime, des sentiments moraux identiques en nature sinon en degré à ceux des autres hommes.

On pense bien que M. Proal n'admettra pas davantage qu'on assimile le criminel à un fou ou à un dégénéré, ni qu'on fasse dépendre le

crime du tempérament, du sexe, de la race, du climat, de la nourriture ou même de l'ignorance ou de la misère. Il est cependant très net sur un point. Loin d'admettre que l'instruction croissante soit la cause d'un progrès parallèle dans les mœurs, il soutient que l'instruction offre des dangers véritables si on la sépare d'une solide éducation morale. Il insiste sur le danger des études scientifiques isolées des littéraires, il croit que le darwinisme est de nature à laisser le champ libre aux mauvais instincts plutôt qu'à les réfréner et il cite l'exemple de Lebiez faisant une conférence darwiniste quelques jours avant son crime. Il attribue enfin l'augmentation de la criminalité et du nombre des suicides à l'affaiblissement des croyances spiritualistes et des convictions religieuses, et ici encore il se rencontre avec M. Tarde.

On peut dire que jusqu'à présent M. Proal a plutôt refusé d'admettre les facteurs que les criminologues contemporains assignent au crime qu'il n'a lui-même indiqué quelles sont, d'après lui, les causes principales de la criminalité. C'est maintenant à cette recherche qu'il va se livrer. Et d'abord il découvre dans l'imitation une de ces causes. M. Tarde a consacré un volume entier à étudier les lois de l'imitation dans laquelle il voit le principal sinon même l'unique facteur de l'évolution sociale. L'étude de M. Proal sur l'imitation a moins d'envergure théorique ; elle n'en est pas moins fort intéressante et mérite d'être lue même après l'ouvrage de M. Tarde dont elle confirme d'ailleurs en partie les résultats.

Puis nous trouvons un chapitre très remarquable où, après avoir montré que la forme sociale ne rendait le crime nécessaire pour aucun individu, M. Proal indique quels sont, à son avis, les devoirs de la société vis-à-vis de l'individu exposé au crime et quelles mesures il faudrait prendre pour diminuer la criminalité. Il pense que la société devrait veiller avec plus de soin sur les aliénés et les épileptiques indigents, que l'éducation correctionnelle devrait être mieux surveillée et confiée à la charité privée bien plus qu'à l'administration officielle. Les établissements privés ont une proportion bien moindre de récidivistes que les établissements de l'État. Il voudrait aussi que l'échelle des peines fût revisée, que le travail des prisons fût mieux organisé, et surtout que l'aumônerie fût rétablie. M. Proal ne croit pas qu'on puisse trouver de meilleur auxiliaire à la réforme morale des détenus que le sentiment religieux. Il fait aussi remarquer les conséquences fâcheuses qu'ont eues sur la criminalité les lois qui ont rétabli le divorce, réautorisé le port d'armes en Corse et créé le monopole des allumettes.

Revenant aux causes des crimes, M. Proal soutient que ce sont les passions, la paresse, le désir des jouissances faciles, la sensualité, la débauche, l'alcoolisme qui en sont les principales. Il montre par des exemples et par des aveux de criminels comment le crime conduit au délit, le délit au crime par une pente insensible au début, presque irrésistible à la fin. Il voit aussi une cause indirecte du crime dans

l'amour du paradoxe et l'inclination manifeste où sont les esprits de faire bon accueil aux erreurs pourvu qu'elles soient nouvelles. Il croit que le naturalisme, le déterminisme sous toutes leurs formes diverses ont contribué à détruire les idées morales anciennes et à briser les freins idéaux qui retenaient encore beaucoup d'esprits sur la pente du crime. Une dernière cause enfin se trouve dans la politique. Les emplois donnés à la faveur ou attribués par les hasards d'une élection, les bonnes volontés découragées par la crainte des délations, la jalousie sans cesse en éveil, l'ambition constamment sollicitée, tout cela pervertit les idées et, par elles, les actions.

Mais toutes ces causes ne sont, aux yeux de M. Proal, que des excitations, des préparations au crime. A elles seules elles ne pourraient le produire. Selon la formule chère à Leibnitz, elles inclinent, mais ne nécessitent pas. La seule véritable cause du crime est le libre arbitre du criminel. J'ai déjà dit que M. Proal ne discutait qu'à son point de vue de moraliste et de magistrat la question si controversée de l'existence du libre arbitre. Il laisse donc de côté toutes les objections métaphysiques contre l'existence de ce pouvoir et se contente de répondre aux objections morales. La preuve positive qu'il avance est aussi toute morale. Il s'attache à montrer que les criminels affirment eux-mêmes la liberté de leur volonté par le sentiment qu'ils ont de leur responsabilité, par le besoin d'expiation qui les tourmente et souvent les pousse à se livrer volontairement, par les remords qui les torturent, par le calme qui nait en eux après leur condamnation. Il y a dans ce chapitre un ensemble de documents fort curieux et qui sont d'une grande utilité pour la psychologie des criminels. Tous ces sentiments, selon M. Proal, ne peuvent s'expliquer en dehors du libre arbitre, le libre arbitre existe donc et l'auteur répond aux objections tirées des statistiques et de la prévision des actions humaines en montrant que les moyennes statistiques ne sont pas constantes et que s'il y a des actes que l'on peut prévoir, il y en a bien plus encore, moraux autant qu'immoraux, qui se produisent en dehors de toute prévision.

Nous savons ce qu'est le crime. Il nous faut à présent étudier la peine. Ce sera l'objet de la seconde partie. M. Proal commence par établir que la peine a eu chez les anciens peuples le caractère non pas seulement d'une réparation pour un dommage civil, mais d'une expiation pour une faute morale. Il montre dans un second chapitre les rapports de la peine et de la responsabilité morale. Il va sans dire qu'il ne peut admettre qu'il puisse y avoir peine, là où manque avec le libre arbitre la responsabilité morale. Il examine dans le sens qu'on peut aisément deviner les rapports de l'hypnotisme et de la responsabilité. Il est d'avis que la pratique de l'hypnotisme devrait être sévèrement réglementée par une loi.

Voici maintenant le chapitre qui, dans la pensée de l'auteur, a certainement le plus d'importance de tout son ouvrage. Il y examine les

théories déterministes de la peine. On sait que parmi ces théories les unes considèrent le criminel simplement comme un malade et soutiennent par suite que le juge doit non pas leur infliger une peine, mais lui ordonner un traitement. Les autres, plus pratiques, considèrent les dangers que le criminel peut faire courir à la société et proportionnent la peine à la *terribilità*, c'est-à-dire au degré de crainte qu'inspire le criminel. M. Proal soutient qu'une telle façon de procéder serait radicalement injuste. Le bien de la société est le *but* de la peine, mais pour que la justice existe, il faut une *cause* à cette peine: cette cause ne peut être que dans la culpabilité véritable du criminel. Le déterminisme, suivant lui, bouleverserait toute la législation ; il supprimerait en particulier l'article 2 du Code pénal et surtout il serait opposé à l'esprit tout entier du Code qui fait du libre arbitre la condition expresse de toute culpabilité. Dans le déterminisme d'ailleurs la honte du crime se trouve supprimée aussi bien que le remords. M. Fonsegrive a donc eu tort de dire que « la législation pénale n'aura pas à changer quelle que soit la métaphysique du législateur, et que le législateur déterministe et le législateur partisan du libre arbitre agiront de même dans la graduation et l'application des peines. »

Examinant dans sa *Philosophie pénale* la théorie soutenue par M. Proal, M. Tarde montre que l'identité personnelle et la similitude sociale ne peuvent servir de fondements à la responsabilité en dehors du libre arbitre. L'identité personnelle d'abord est une condition, mais n'est pas la base de la responsabilité pénale. Il faut que l'individu arrêté soit le même que le coupable, mais cela ne suffit pas, il faut encore qu'il ait été libre. Quant à la similitude sociale, M. Proal ne saurait y voir une base de la responsabilité, car ce serait dire que le milieu social est le seul facteur de la moralité et cette théorie aurait pour conséquences l'irresponsabilité absolue du traître, d'un blanc au milieu des sauvages ou d'un sauvage au milieu de nous.

Le chapitre qui vient ensuite et qui examine les théories diverses de l'anthropologie criminelle ne fait que dérouler la série des critiques que l'auteur ne peut manquer d'adresser à tous ceux qui ne voient dans le criminel qu'un malade ou un dégénéré. Il n'admet point le remplacement du juge d'instruction par le médecin, ni l'arrestation de l'homme dangereux avant l'exécution du crime. Il n'est point non plus partisan de la suppression du jury.

Ce qui motive et légitime la peine, ce n'est pas l'utilité sociale. La personne humaine ne doit pas être prise comme un moyen, quelle que soit l'importance de la fin que ce moyen pourrait procurer. Il faut une raison au droit de punir, cette raison est la culpabilité du criminel. Cependant il ne suffit pas que la culpabilité morale existe pour que la société doive intervenir; il faut encore que la société puisse retirer quelque avantage de la peine qu'elle inflige. Par conséquent, seule l'immoralité doit être punie, mais la loi ne doit pas atteindre tous les

actes d'immoralité, et telle est la séparation qu'établit M. Proal entre la morale et le droit pénal.

On sait que M. Herbert Spencer a soutenu que toute peine devait avoir un caractère de réparation et qu'il proscrit en conséquence toutes les souffrances du condamné qui ne tendent pas directement à réparer la faute qu'il a commise. M. Proal fait ressortir les impossibilités pratiques de cette théorie, il en admet cependant sinon le principe, au moins un grand nombre d'applications, et on ne lira pas sans intérêt les pages où ce magistrat indique les cas où il vaudrait mieux substituer l'amende à l'emprisonnement, élever le taux des amendes, et propose toute une série de mesures de même genre.

M. Proal termine enfin son travail par un chapitre où il établit les fondements de la justice pénale. Par le fait même que la société existe, il est nécessaire qu'il y ait un pouvoir social qui ait droit de commander, de faire la loi. Mais toute loi est vaine qui demeure sans sanction. Le pouvoir social a donc le droit de punir, le pouvoir se confond pour lui avec le droit d'exister. Il devra seulement se conformer aux règles de la justice. Or, la justice sera satisfaite pourvu qu'il y ait culpabilité véritable de la part du criminel et que la société puisse retirer quelque avantage de la punition. Il faut donc que la peine porte avec elle un caractère d'expiation, que le coupable acquitte par elle une dette contractée par sa propre volonté. Ainsi tout l'édifice pénal repose sur le libre arbitre. L'adoption des doctrines déterministes entrainerait un bouleversement de toute la législation, elle ferait reposer tout le droit pénal sur une base fragile et contradictoire. L'injustice et le droit brutal de la force serviraient de seul fondement à la société. Mais la société, pour vivre, a besoin de la vraie justice. Le libre arbitre n'est donc pas seulement vrai, il est utile et même absolument nécessaire à la stabilité sociale.

Je crois avoir, dans les limites qui m'étaient fixées, rendu fidèlement la pensée de M. Proal. Son information est abondante et sûre ; son style clair, précis, sans prétentions à l'élégance, ne se préserve pas toujours des répétitions. Il rédige d'ailleurs plutôt qu'il n'écrit : il a été évidemment beaucoup plus soucieux de la forme que du fond, et je ne veux point l'en blâmer. Il semble pourtant que la composition pût être meilleure. Dans la première partie surtout, l'ordre des chapitres parait quelque peu arbitraire. J'eusse désiré, pour ma part, que M. Proal, au lieu de mêler à la discussion l'exposé des réformes qu'il propose, leur eût réservé une place à part qui les eût mises dans un relief que leur méritent leurs qualités indéniables de modération et de bon sens.

Quant au fond doctrinal du livre, un aussi ferme soutien du libre arbitre ne saurait évidemment rencontrer en moi un contradicteur. J'avouerai cependant que je ne suis pas persuadé que les aveux des criminels, leurs remords, leur acceptation volontaire de la peine soient des preuves bien probantes de l'existence réelle de leur libre

arbitre. Je crois que tous ces phénomènes peuvent s'expliquer dans l'hypothèse déterministe. Je persiste enfin à croire que la législation d'un déterminisme conséquent pourrait être exactement la même qu'une législation pénale fondée sur le libre arbitre; M. Proal ne m'a point converti. Il y aurait tout au plus deux mots à ajouter à l'article 64 du Code pénal, et encore l'article tel qu'il est peut-il s'accorder avec le déterminisme. Je crois toujours que le sens des mots dans les deux systèmes serait profondément différent, mais que la pratique serait à peu près la même. Il faudrait évidemment changer l'idée de justice, mais je ne vois pas le changement que cela entraînerait dans la pratique judiciaire ou législative. M. Proal admet lui-même que si l'utilité sociale ne suffit point à justifier la peine, elle sert cependant de règle exclusive au législateur et au juge, que toute peine inutile à la société doit être proscrite, et que la peine doit être choisie en vue de l'utilité sociale. Or, c'est cela seul qui importe à la pratique et il me semble que les déterministes ne peuvent professer une autre doctrine. Toute répression utile sera employée, selon la mesure même de son utilité démontrée par l'expérience, et il n'y aura pas seulement des asiles pour les déments, mais des lieux de réclusion et de souffrance corporelle pour les conscients que la sévérité de la peine pourra corriger.

Et si je ne puis sur ce point être d'accord avec M. Proal, je le suis bien moins encore avec M. Tarde qui, étant déterministe, ne veut pas admettre que l'utilité sociale soit le seul fondement de la justice pénale. Les équivalents qu'il va chercher au libre arbitre ne rendent pas juste ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire la souffrance d'un être au profit des autres sans que cet être ait mérité par lui-même sa souffrance. Les déterministes d'ordinaire sont beaucoup moins timides; ils professent hardiment que la justice est toujours du côté le plus fort, que dix valent mieux qu'un seul et que dès lors un criminel est de bien peu de prix en face d'un peuple entier.

M. Proal est beaucoup plus conséquent. Pour lui, la pénalité est une province de la moralité. Le juge est un ministre de l'éternelle justice. La peine n'est légitime que par son caractère d'expiation. C'est en vertu d'ordalies mystérieuses que le criminel est puni. L'ordre social est une partie de l'ordre moral. — J'avoue que j'aurais cru qu'on pouvait éliminer de l'idée de justice l'idée mystique et obscure d'expiation. M. Proal revient cent fois sur cette conception ancienne qu'il approuve, que le criminel paie une dette. Cette idée est antique, se trouve exprimée par toute la tradition spiritualiste et religieuse. Cela suffit pour que M. Proal se croie en droit de la faire sienne. Mais ne peut-on pas se demander, sans manquer de respect à la tradition, si ces expressions ne sont pas simplement métaphoriques? En quoi une souffrance ajoutée à un mal répare-t-elle ce mal primitif? Cette souffrance, si elle était but par elle-même, serait une inutile cruauté. Il faut donc, si elle existe, si elle est nécessaire, et je ne veux nier

ni son existence ni sa nécessité, qu'elle ait un but antérieur à elle, qu'elle soit un moyen en vue d'un but. Et ce but, il n'est pas besoin de le chercher bien loin, ce but, c'est le rétablissement de l'ordre. L'ordre a été troublé, il est besoin d'un effort pour le rétablir ; cet effort anormal produit une peine. Il est juste que celui qui a troublé l'ordre serve lui-même à le rétablir et souffre la peine. L'expiation perd ici son sens mystique bien que la souffrance reste ; il y a encore, si l'on veut, une dette que le criminel acquitte, mais on ne peut plus reprocher à cette souffrance d'être gratuite, ordonnée par une vengeance qui se plait à voir souffrir. Et si on presse cette doctrine, on verra aisément qu'elle justifie le critère de l'utilité sociale appliqué à la pénalité.

La confusion de l'ordre social et de l'ordre moral a encore d'autres inconvénients. M. Proal est lui-même obligé de les séparer pour ne pas faire du code pénal la reproduction du code moral et pour soustraire le privé à l'inquisition publique. Mais comment M. Proal expliquera-t-il que, dans certains cas, il y ait véritablement contradiction entre l'immoralité d'un acte et sa nocuité sociale? Plus un crime est fréquent, plus il est moralement excusable, mais plus il est dangereux. Par exemple, les avortements et les infanticides deviennent moralement plus excusables par la répétition, puisque leur fréquence diminue l'horreur qu'ils inspirent, excite l'imitation, et par conséquent diminue la malice de l'action. Et cependant plus ces crimes se multiplient, plus ils deviennent dangereux. Est-ce la malice qui doit ici régler la pénalité ou bien la sécurité sociale? Et si c'est la sécurité sociale, comment dire encore que la malice, la culpabilité morale est la seule cause qui légitime la peine? Car même quand la malice est absente, il faut bien se résoudre à emprisonner les êtres dangereux et je sais bien que les prisons alors deviennent des asiles, les cellules des cabanons, les menottes la camisole de force, et que la mesure n'est point infamante ; mais en vérité la réalité pratique ne me parait pas différer beaucoup dans l'une et dans l'autre des deux théories.

La crise de droit criminel est ouverte. En face des exagérations évidentes des novateurs, il y avait place pour une théorie sage qui gardât tout l'essentiel des doctrines conservatrices, en faisant leur part légitime aux idées nouvelles. M. Proal a essayé de nous donner cette théorie. Il n'a peut-être pas entièrement réussi, à cause d'un attachement que je me permettrai de trouver excessif à la lettre des idées conservatrices. Son ouvrage est cependant fort intéressant et sa lecture s'impose.

G. FONSEGRIVE.

Jules Didiot. COURS DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. LOGIQUE SURNATURELLE SUBJECTIVE. In-8°, Paris; Lille, Lefort, XVI-557 p.

Sous ce titre, M. le chanoine Jules Didiot expose les prolégomènes de la théologie catholique, c'est-à-dire l'ensemble des preuves par les-



quelles les théologiens tendent à prouver la vérité de la Religion et l'autorité de l'Église. Cet ouvrage ne traitant que de matières théologiques et ne faisant appel à la philosophie que par occasion n'entre point dans les cadres de la *Revue*. Quel que puisse être son mérite intrinsèque, l'apprécier et même l'analyser est chose en dehors de notre compétence. On nous excusera donc de ne pouvoir ici faire autre chose que le signaler. G. F.

A. Rébelliau. BOSSUET HISTORIEN DU PROTESTANTISME. *Étude sur l'Histoire des Variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au* XVIIe *siècle*. Paris, Hachette, 1891.

Qui donc lit aujourd'hui l'*Histoire des Variations* qui parut en 1688? Et pourtant historiens et philosophes, encore plus peut-être que littérateurs et théologiens, y trouveraient beaucoup à apprendre, M. R. vient de le montrer magistralement. De nos jours, cet ouvrage a surtout contre lui son titre. Le beau reproche, se dit-on, que Bossuet fait là aux protestants. Ainsi le protestantisme a varié; mais en vertu de son principe même, appel au libre examen et rejet de toute autorité en matière religieuse, il ne pouvait pas ne pas varier en effet, et, si l'on s'étonne de quelque chose, c'est que, pendant les deux premiers siècles de son existence, content d'un petit nombre de confessions, il n'ait pas varié davantage. Toutefois cette conséquence que nous tirons aujourd'hui si aisément du principe, fut lente à s'en dégager : après avoir usé de ce principe modérément, c'est-à-dire tout juste assez pour rompre avec Rome, les protestants, comme les catholiques, convinrent au XVIIe siècle que la fixité et la perpétuité sont les caractères de la vérité, et, invoquant le texte même des Livres Saints, ils prétendirent assurer à leur doctrine, de préférence au catholicisme, l'avantage de la plus haute antiquité. Comme les catholiques aussi, en conséquence, les protestants regardaient le fait de la variation comme un signe indubitable d'erreur; seulement c'était le catholicisme, selon eux, qui avait varié; le protestantisme seul continuait vraiment la tradition. Bossuet prit donc la question comme elle était posée et d'un côté et de l'autre, et n'eut qu'à établir, ce qui était facile, que, depuis un siècle et demi, les protestants n'avaient pas cessé de varier dans leur foi, c'est-à-dire d'errer. La démonstration était convaincante, sans réplique, à moins de rechercher, mais on n'y songea pas, si l'Église catholique n'avait pas eu aussi ses variations, et de lui renvoyer le reproche qu'elle adressait aux dissidents. Mais ne pouvait-on pas aussi accepter ce reproche, et, loin d'en rougir, s'en faire honneur?

C'est ce que firent, le premier moment de stupeur passé, Jurieu, Basnage et quelques autres; ils reconnurent ces variations indéniables, et en prirent résolument leur parti. Oui, certes, les protestants

avaient beaucoup varié, et ils varieraient sans doute encore davantage. Mais ils en avaient bien le droit, en vertu de leur principe, et même la sincérité de leur foi leur en faisait un devoir. Seulement le seul fait de varier est-il donc un signe d'erreur? N'est-ce pas plutôt la condition du progrès vers le vrai, dans les choses religieuses, comme dans la philosophie et surtout dans la science? L'esprit humain est partout en quête de la vérité, et n'en attrape que ce qu'il peut, tantôt plus, tantôt moins, jamais qu'une parcelle à la fois. Cet aveu pouvait mener loin; car cela faisait presque autant de religions que de consciences individuelles. Jurieu s'en aperçut vite, et ni lui, ni personne dans son parti n'eut le courage de maintenir alors cet individualisme à outrance, cette liberté pour chacun de se faire lui-même sa foi. On revint donc à l'ancienne maxime, que toute doctrine qui varie est fausse, parce que le vrai ne change jamais. Mais le protestantisme autoritaire du XVIIe siècle eut son heure de libéralisme, et le dut surtout à Jurieu, qui le dut lui-même à l'ouvrage de Bossuet, afin d'échapper à une argumentation pressante, et, par une volte-face hardie, d'y répondre victorieusement.

Ce droit de varier cependant, qu'on revendique pour la raison humaine, que va-t-on faire, s'il n'est pas respecté, s'il est opprimé ou même seulement menacé? N'est-ce pas un droit sacré, surtout lorsqu'il s'exerce sur les choses religieuses? N'est-on pas autorisé, obligé même en conscience de le défendre, s'il le faut, par les armes? Les guerres du XVIe siècle, en France et ailleurs, ont été des guerres religieuses, et non pas des guerres politiques seulement. On s'est battu pour des idées, pour des croyances, et non pour de simples compétitions de pouvoir, pour des rivalités de personnes ou de classes. C'étaient sans doute, en apparence, des forces aux prises avec d'autres forces; mais derrière l'une d'elles, au moins, n'y avait-il pas quelque chose de supérieur, un droit? Les protestants, pour repousser la qualification de rebelles, que leur jetaient à la face les catholiques, avaient intérêt à présenter ces guerres du XVIe siècle, comme des guerres semblables à toutes les autres, conflits d'ambitions ou de passions purement humaines, et à poser en principe que jamais on ne doit prendre les armes contre le pouvoir du prince, fût-ce même pour cause de religion. Mais voilà que Bossuet leur prouve, faits en main, que ces guerres ont bien été des guerres de religion, que les motifs religieux furent, sinon les seuls, à coup sûr les plus puissants. Il ne restait aux défenseurs du protestantisme qu'à soutenir cette autre thèse, qu'on peut toujours, qu'on doit même, au besoin, se battre et se faire tuer pour défendre sa foi; qu'il n'est pas nécessaire pour cela d'attendre qu'elle soit attaquée, mais, lorsque l'attaque est certaine, il faut la prévenir par l'insurrection. N'était-ce pas ce que venaient de faire, en 1688, avec un si heureux succès pour la cause protestante, les Anglais en chassant le roi catholique Jacques II, et en appelant à lui succéder Guillaume d'Orange?

Mais à propos de la question religieuse se pose en même temps la question politique, et la solution que les événements donnent à l'une, va servir aussi pour l'autre. En effet, qui donc en pareil cas est vraiment le rebelle? Est-ce le peuple, ou bien le roi? Le peuple a l'air de se révolter contre le roi; mais c'est plutôt le roi qui a commencé par méconnaître un droit sacré du peuple, et s'est élevé le premier contre le peuple. De quel côté, d'ailleurs, se trouve la souveraineté réelle? Protestants et catholiques avaient d'abord soutenu à l'envi, au XVII[e] siècle, le droit divin des princes, leur pouvoir absolu. Mais les protestants en vinrent, pour justifier leurs actes et dans le passé et dans le présent même, à soutenir, en politique comme en religion, la souveraineté des particuliers, c'est-à-dire du peuple. Jurieu ne craignit pas d'aller un moment jusque-là, mais pour reculer presque aussitôt. Outre qu'il scandalisait bon nombre de ses coreligionnaires, il compromettait tous ces malheureux qui, chassés de France par la révocation de l'Édit de Nantes, n'avaient pas perdu cependant tout espoir de rentrer dans leur patrie, et pour cela auraient volontiers donné à Louis XIV tous les gages possibles de leur obéissance et de leur fidélité. N'importe; il y eut un moment où, pour sauvegarder les droits de la conscience religieuse, on proclama, parmi les protestants, et les droits de l'homme et la souveraineté du peuple. Et ces choses-là une fois dites se conservent dans la mémoire de quelques-uns au moins, quand même on resterait ensuite longtemps sans en parler. Rousseau les redira après Jurieu; mais si Jurieu eut avant lui le mérite de les dire hautement, ce fut, ne l'oublions pas, poussé à bout par Bossuet.

Une religion aussi a naturellement le culte de son fondateur. Luther, Calvin, étaient donc peu à peu devenus des personnages légendaires, envoyés de Dieu, inspirés de Dieu, plus que des apôtres, de nouveaux prophètes; et en certaines Universités d'Allemagne, on eût été mal reçu à venir conter des médisances sur Luther principalement et sur quelques autres. Leur front illuminé n'apparaissait aux yeux des fidèles qu'entouré d'une auréole; encore un peu, dira un auteur protestant, ils passaient à l'état de fétiche. Il était donc grand temps que l'histoire rétablît la vérité sur les événements de leur vie et sur leur caractère, et ce fut une tâche dont se chargea encore Bossuet. Il n'eut pas de peine à relever bien des traits défectueux dans la conduite des réformateurs, tout en leur rendant justice; mais enfin ils n'avaient pas toujours prêché d'exemple; eux surtout, qui prétendaient réformer les autres, que ne se réformaient-ils tout d'abord eux-mêmes? On fut à demi convaincu parmi les protestants; on n'osa plus parler de Luther, ni de Calvin, comme d'impeccables modèles de sainteté, on consentit à rabattre quelque chose de leurs prétendues perfections. C'étaient des hommes, sujets aux infirmités et aux défaillances morales de la nature humaine, autant que pas un et plus que beaucoup de leurs semblables. On avait failli les vénérer à l'égal des saints; on dut se

contenter de les admirer seulement comme de grands esprits. Enfin, après Bossuet, il y eut toujours, certes, des disciples de Luther et de Calvin, ou des partisans du protestantisme, mais leur fanatisme, s'ils en eurent encore pour ces deux fondateurs, n'eut plus la même excuse. Ainsi de nos jours, après l'œuvre de Taine sur le premier empire et son fondateur, il y a bien encore des partisans du régime napoléonien, mais on ne peut plus guère avoir le culte de Napoléon.

Mais lorsque l'histoire détruit ainsi la légende religieuse, cela ne va pas sans de graves conséquences. On avait conclu trop vite de la doctrine des réformateurs à leur personne; on conclura maintenant de la personne à la doctrine. Si Luther et Calvin n'ont été que des hommes, et non pas même des plus parfaits, loin d'être des personnages divins, leur doctrine n'est donc pas non plus une œuvre divine. C'est un mélange de vrai et de faux, de bon et de mauvais, comme toute œuvre humaine. Ils ne sont plus les dépositaires d'un trésor qui serait la parole même de Dieu; ils n'étaient pas dignes d'une telle faveur; et peut-on croire aussi qu'elle ait jamais été faite à un homme ici-bas? Qu'est-ce à dire, sinon que la vérité religieuse, celle que les protestants acceptent comme telle, mais sans doute aussi celle des catholiques, ne leur a pas été donnée tout d'abord dans sa pleine et entière perfection? Cette vérité, pas plus que la vérité philosophique et surtout scientifique, n'est un bien dont l'homme soit entré d'un seul coup en possession; il a besoin de l'acquérir lentement, péniblement, et n'est jamais sûr de la posséder toute, il sait trop, au contraire, qu'il n'en obtient jamais, malgré ses efforts, que de petites parties. Ces conséquences auraient fait frémir d'indignation Bossuet, et excité en lui une sainte colère; Jurieu lui-même n'ose pas les accepter franchement. L'un pourtant, avec son idéal de vérité absolue, seule digne de la religion, et lorsqu'il appelle à son aide l'histoire pour convaincre les doctrines protestantes qu'elles n'ont pas ce caractère sacré, n'indique-t-il pas une méthode dangereuse pour le catholicisme même; car on sera tenté de la prendre et de la suivre résolument pour étudier le christianisme à son tour, et rechercher s'il renferme bien la vérité absolue, immuable, supérieure aux temps et aux lieux, ou seulement des croyances variables aussi selon les besoins des âges, et un idéal qui va se perfectionnant avec les progrès de la conscience humaine. Et l'autre, Jurieu, après avoir avoué hardiment d'abord ce qu'on lui reprochait, et s'en être fait gloire, plaçant ainsi le protestantisme comme en lieu sûr, hors de toute attaque des catholiques, eut beau revenir ensuite sur ses propres déclarations : on avait entrevu nettement ce que pouvait être désormais la religion, ce qu'elle serait de plus en plus sans doute, une recherche sincère du divin, affranchie de tout dogme, et qui, sans quitter le terrain mouvant du relatif, y marche avec peine, mais en liberté d'abord, et aussi avec le sentiment qu'elle avance.

Telles sont les principales idées qui se dégagent de l'œuvre de

M. R., et que lui-même d'ailleurs, afin que personne ne s'y méprenne, prend soin d'en dégager. Mais, à s'en tenir à ce rapide aperçu, on n'aurait qu'une connaissance bien imparfaite de son beau livre. Il faut l'ouvrir et le lire, pour voir quelle érudition étendue et profonde il donne pour solide fondement à sa thèse, et avec quelle puissance d'argumentation il l'établit, laissant dans l'esprit du lecteur cette double impression : — l'une que Bossuet, avec son *Histoire des variations*, a fait beaucoup plus qu'il ne voulait faire, et certainement tout autre chose, c'est-à-dire une œuvre d'une importance décisive pour la variation des idées politiques, sociales et religieuses, pour leur changement et leur progrès, — et l'autre, que ce travail de M. R., si neuf à la fois et si vrai, demeure lui-même acquis définitivement à l'histoire.

C. A.

P. Vincent Maumus. LA RÉPUBLIQUE ET LA POLITIQUE DE L'ÉGLISE. 1 vol. in-18, 200 p. Paris, Lethielleux.

La tragédie de l'histoire ou la comédie de la politique pourraient presque toujours prendre pour titre le *sic vos, non vobis*. Les rois de France s'appuient sur le peuple contre la féodalité qui leur fait échec, et le peuple débarrassé par eux se débarrasse d'eux; ils travaillent à l'unité française et cette unité réalisée les rend inutiles et les évince. Rome fonde un grand empire sur les bases d'un droit politique essentiellement humain et laïque, et l'Église en profite pour y installer sa théocratie. L'Église consacre l'autorité de l'Écriture et le protestantisme se fait de l'autorité de l'Écriture une arme contre l'Église.

Aujourd'hui nous voyons cette même Église s'efforcer de prendre la tête et de tirer à elle le bénéfice d'un mouvement politique et social qui primitivement s'est opéré en grande partie malgré elle et même contre elle. L'ouvrage présent du P. Maumus, ouvrage et auteur qui ne sont certainement pas inconnus aux lecteurs de cette *Revue*, est un des épisodes de cette campagne. La thèse, bien connue, est que la doctrine de l'Église ne condamne pas la forme républicaine ni le suffrage populaire et que même elle a toujours été favorable au *self government*.

Ce n'est guère ici le lieu d'examiner la portée de cette thèse au point de vue de la politique du jour, ce n'en est même presque plus le moment, car tout a déjà été dit à ce sujet dans la presse. Voulez-vous seulement savoir comment cette thèse s'accommode avec le *omnis potestas a Deo*. La chose n'est pas sans intérêt. Elle se résume dans cette phrase : « La nation présente son élu, Dieu l'investit et confirme le choix populaire » (p. 21). Vraiment, comme le dit M. M. lui-même d'une théorie moins surprenante, « si habitué qu'on soit aux subtilités de la dialectique, il est difficile de saisir

celle-ci ». Car de deux choses l'une : ou bien Dieu peut refuser sa ratification, et alors le droit du peuple devient illusoire; ou bien il ne peut se dispenser d'investir l'élu du peuple (comment d'ailleurs manifesterait-il son refus?), et alors on ne voit pas trop bien en quoi consiste son droit ni quelle est la raison de son intervention. Dieu n'est plus là que pour pallier, en sauvant les apparences, la faillite du droit divin. Car le droit divin se trouve complètement absorbé dans le droit humain.

Il nous parait inutile d'insister. M. de Laveleye nous disait avec raison dans son dernier ouvrage que la question de la forme des gouvernements ne passionnait plus personne. Ainsi quand l'Église, à son tour, déclare y être indifférente, elle ne fait encore ici que suivre le mouvement; mais ce mouvement même fait que son adhésion, à elle aussi, nous reste indifférente sinon en politique pratique, du moins en principe. Aussi bien est-elle un peu tardive; on peut trop facilement la prendre pour un hommage rendu au fait accompli plutôt qu'à la vérité et au droit.

Ce qu'il nous importerait donc de savoir, ce n'est pas si l'Église accepte telle forme de gouvernement aussi bien qu'une autre, mais quel contenu elle prétendrait y mettre. Car si ce qu'on nous accorde, c'est la République comme à l'Équateur, « le bon billet qu'a la Châtre! » L'Église accepte-t-elle d'être soumise au droit commun? voilà la question. Or, si M. Maumus l'affirme, la récente Encyclique le nie en termes suffisamment nets [1].

Le lecteur inquiet de savoir ce que M. Maumus met sous l'étiquette du gouvernement populaire ira naturellement droit au chapitre III, sur la liberté, et en particulier sur la liberté de conscience. Nous nous permettrons d'insister ici parce que la question relève de la morale et non plus de la simple politique. Aussi bien ne voulons-nous pas nous placer sur le terrain historique. Il est entendu que ce sont les rois d'Espagne qui sont seuls responsables de l'Inquisition, et Louis XIV de la révocation de l'Édit de Nantes. Nous voulons supposer que les conciles de Latran de 1179 et 1215 n'ont pas ordonné « que les hérétiques après avoir été condamnés *soient livrés aux puissances séculières*, pour être punis comme ils le méritent » ; que celui de Vérone (1184) n'a pas prescrit aux évêques « de rechercher avec soin les hérétiques et de *livrer au magistrat civil* ceux qui seraient opiniâtres, afin qu'ils soient *punis corporellement* ». Peut-être aussi

1. « L'Église, dit M. Maumus, p. 191, ne demande que les libertés de droit commun. » Voici le texte de l'Encyclique : « Les catholiques ne sauraient trop se garder de soutenir une telle séparation [celle de l'Eglise et de l'Etat]. En effet vouloir que l'État se sépare de l'Église, ce serait vouloir, par une conséquence logique, que l'Église *fût réduite à la liberté de vivre selon le droit commun à tous les citoyens*. Cette situation, il est vrai, se produit dans certains pays.... Mais en France, nation catholique par ses traditions et par la foi présente de la grande majorité de ses fils, *l'Église ne doit pas être mise* dans la situation *précaire* qu'elle *subit* chez d'autres peuples. »

était-ce la dynastie de Savoie qui régnait à Rome lorsque Bruno y fut brûlé. Nous voulons ignorer enfin si le *Syllabus* (XXIV) a déclaré « anathème celui qui dira : L'Église n'a pas le droit d'employer la force », et si l'encyclique *Quantâ curâ* a réclamé pour l'Église le droit de contraindre le pouvoir temporel à sévir contre ceux qu'elle condamne.

La question n'est pas une question de textes; en choisissant bien ses textes, d'ailleurs, on prouve tout ce qu'on veut, et nous ne saurions rivaliser dans cet art avec M. Maumus. La question est une question de droit et de principes. Que nous dit à cet égard M. M.?

« La liberté politique est un droit, la tolérance en matière religieuse est un fait qu'il faut accepter loyalement » (p. 3). Traduisez : une nécessité à laquelle il faut se résigner. Ainsi, l'opposition est nette, la tolérance n'est pas un principe de *droit*, elle n'est qu'un *fait* devenu nécessaire. Il est clair que si on prend le mot tolérance dans son sens propre, la tolérance ne peut être qu'un fait; car quand on tolère une chose, c'est qu'on aurait le droit de l'empêcher. Ce mot est donc bien malencontreusement adopté, et s'il traduit, semble-t-il, la notion que M. M. se fait de la liberté de conscience, il est loin de traduire celle que s'en fait le libéralisme. Lors des guerres de religion, catholiques et protestants conclurent plusieurs conventions de tolérance dont l'Édit de Nantes fut le dernier et le plus durable, c'est-à-dire que momentanément ils faisaient trêve, et renonçaient, par impuissance, à se supprimer mutuellement. Mais ni les uns ni les autres ne proclamaient la liberté de conscience à titre de droit. Est-ce donc comme une simple trêve de ce genre que M. Maumus envisage l'état de choses établi par le droit moderne?

Ailleurs encore, il nous le donne à penser : à peine a-t-il rappelé la différence qu'il y a entre approuver une doctrine et en tolérer l'expression, que sans s'arrêter le moins du monde à ce droit des personnes et des consciences de n'être pas violentées, il semble rétablir la confusion qu'il paraissait avoir écartée. « Une doctrine, quelle qu'elle soit, dit-il, est nécessairement intolérante *en principe*, c'est-à-dire qu'il lui est impossible d'admettre la vérité de la doctrine contraire. Proclamer tout également vrai ou faux, c'est professer le scepticisme universel, etc. » (p. 162). Ainsi voilà de nouveau la certitude ou la conviction confondue avec l'intolérance, la tolérance avec le scepticisme. Qui ne voit l'extraordinaire impropriété du mot intolérance ainsi employé et même la pétition de principes commise par M. M., en identifiant ainsi sans preuves deux choses si différentes : la certitude, fait intérieur, l'intolérance, pratique extérieure; la conviction qui porte sur les doctrines, l'intolérance qui vise les personnes?

Il est vrai que M. M. atténue le contresens, tout en embrouillant les idées, quand il ajoute au qualificatif d'*intolérant* la formule *en principe*. Ce qui signifie sans doute que toute conviction est *tentée* d'être intolérante. Mais cela même n'est pas exact. Le géomètre, par

exemple, est-il, en ce sens, *intolérant en principe*, comme le prétend M. M.? Bien entendu le géomètre ne peut pas, et moins que personne, admettre le contraire de ses théorèmes. Mais il n'est pas pour cela tenté d'être intolérant. Au contraire, le fait même de posséder une démonstration doit lui enlever toute velléité d'user de la moindre pression pour imposer ses théorèmes aux autres. Il est contraire à l'essence même de la science, puisqu'elle procède par examen et ne vaut que par la preuve, d'employer la contrainte à la place de la persuasion.

Et nous touchons ici au vrai fond de la question, où l'on ne pénètre pas assez d'ordinaire. On ne donne habituellement à la liberté de conscience comme droit que des raisons de paix sociale, de respect mutuel des personnes et de justice extérieure. Elles sont excellentes sans doute et pourraient suffire. Mais au delà de ces raisons, il y a une raison psychologique et une raison morale : la première est que nous ne pouvons pas croire à volonté; la seconde est que l'examen, la critique, la recherche personnelle et indépendante de la vérité est pour nous un devoir. Or ni sur le premier point ni surtout sur le second, nous ne pouvons espérer l'assentiment de M. M. Lorsque par exemple il nous cite comme preuve de tolérance les paroles du pape Grégoire XIII blâmant la Saint-Barthélemy, prend-il garde que les hérétiques y sont encore traités de *coupables*? Trouver un crime dans une opinion sincère, voilà déjà véritablement de l'intolérance *en principe*, quelque mansuétude qu'on témoigne *en fait* à ces *coupables*. Lorsque de Maistre pour justifier l'Inquisition remarque qu'elle « absout le *coupable* qui confesse son *crime* et se repent, ce qui, ajoute-t-il avec admiration, n'a d'exemple dans aucun tribunal de l'univers », il ne voit pas non plus que cette absolution même est une preuve d'intolérance parce qu'elle implique l'idée qu'il y a un *crime* là où précisément il faudrait voir l'accomplissement d'un devoir. Si l'on ne doit pas nous empêcher de penser, c'est avant tout parce que nous avons le devoir de penser. La base la plus solide ou du moins la plus profonde de la liberté de conscience fait donc défaut à celui qui abdique d'avance entre les mains d'une autorité le droit de déterminer ce qu'il doit croire. En général, on ne reconnaît aux autres que les droits qu'on réclame pour soi-même. Celui qui renonce pour lui-même au droit de penser librement n'a aucune raison de vouloir l'assurer à autrui. Accordez-vous à l'homme le droit d'user de sa raison, lui en faites-vous un devoir, la liberté de conscience s'impose non plus simplement en fait, mais en principe, et en même temps, que M. M. veuille bien le remarquer, elle exclut absolument indifférence et scepticisme, puisqu'elle suppose avant tout l'amour et la recherche de la vérité.

Ainsi la comparaison et les conclusions de M. M. sont également vicieuses. La géométrie n'a jamais été intolérante justement parce qu'elle a toujours été très certaine; la physique l'a été quelquefois

lorsqu'elle était remplie de métaphysique, elle a cessé d'être intolérante depuis qu'elle est science expérimentale. Enfin la religion l'a été souvent et naturellement, nous ne voulons pas dire nécessairement, par cela même qu'elle n'est que *croyance*. L'Église ne persécute plus; je veux croire que ce n'est pas par impuissance ou par prudence, mais par charité et par mansuétude. Cela suffit-il pour dire qu'elle soit en possession de la vraie notion de la liberté de conscience? A-t-elle mis la bonne foi au-dessus de la foi, la raison et la réflexion au-dessus de l'autorité, la liberté au-dessus de l'obéissance, le devoir d'examiner à la place du devoir de croire? Si elle ne l'a pas fait, elle peut être *tolérante* en pratique, elle n'a pas reconnu les vrais *droits* de la conscience.

Nous avons été bien sévère pour M. M. Il nous en excusera au nom de sa thèse même que toute conviction forte est « intolérante en principe ». Mais notre sévérité ne vise que la doctrine. Nous voulons rendre hommage en terminant aux qualités intrinsèques du livre : il est clair, vivant, bien composé, et comme œuvre de polémique mérite le succès qu'il a obtenu. Il faut aussi rendre hommage aux intentions pacifiques et sincèrement patriotiques de l'auteur : « Cet ouvrage qui d'abord pourrait paraître contentieux, se trouvera, dans le fond, beaucoup plus tourné à la paix qu'à la dispute », telle est l'épigraphe empruntée à Bossuet par M. M. Est-ce notre faute si cette paix nous paraît exposée à rester boiteuse et risque, comme nous le voyons pour la liberté de conscience, de ne pouvoir être conclue qu'à condition de mettre sous les mêmes mots des choses bien différentes, de sacrifier l'esprit à la lettre?

G. BELOT.

D. Mercier. COURS DE PHILOSOPHIE, t. II. *La psychologie*. 1 vol. in-8, XIII-511 p. Louvain, Peeters-Ruebens; — Paris, Alcan, 1892.

Mgr Mercier, professeur de philosophie à l'université de Louvain, donne au public en ce volume le résumé des leçons qu'il enseigne à ses élèves. Il expose lui-même dans la préface le but qu'il a poursuivi, et on ne saurait mieux faire que de lui laisser la parole :

« La philosophie empirique d'un bon nombre de psychologues modernes se borne trop souvent à accumuler des faits particuliers sans idée directrice ni conception d'ensemble.

« La psychologie spiritualiste de Maine de Biran, de Cousin, de Jouffroy et de ceux qui se sont attachés à perpétuer leur tradition en France est devenue étrangère aux problèmes que soulèvent journellement les progrès de la psycho-physiologie.

« Seule la psychologie scolastique possède à la fois un corps de doctrine systématisé et des cadres assez larges pour accueillir et synthétiser les résultats croissants des sciences d'observation.

« Est-ce à dire que nous regardions la psychologie de l'École

comme le monument achevé de la science devant lequel l'esprit devrait s'arrêter dans une contemplation stérile?

« Absolument pas. La psychologie est une science vivante; elle doit évoluer avec les sciences biologiques et anthropologiques qui sont ses tributaires. L'arrêt de développement est pour l'être vivant une cause fatale d'anomalies et de monstruosités.

« Le meilleur service à rendre aux doctrines générales de la psychologie scolastique, c'est de les mettre en rapport avec les résultats acquis en biologie cellulaire, en histologie, en embryogénie; de simplifier autant que possible les faits psychiques, à l'exemple des associationnistes anglais; de chercher à comprendre l'homme adulte par l'étude de la psychologie animale et de la psychologie infantile, l'homme sain par l'observation minutieuse de certains états exceptionnels ou pathologiques qui accusent plus vivement tel ou tel caractère fruste du type normal; de suivre les modifications particulières ou les variations de l'activité humaine chez les différentes races ou à des époques différentes de l'histoire, comme l'a fait Herbert Spencer; de prendre sa place enfin dans le mouvement imprimé aux recherches psychologiques par l'école expérimentale allemande.

« Ne soyons pas de ceux qui, à propos de ces mille et un petits faits précis dont l'analyse patiente et minutieuse fait la force et l'honneur de la science contemporaine, ne songent jamais qu'à se demander avec un dédain mal dissimulé : A quoi cela sert-il?

« Rien de plus antiscientifique que cette préoccupation intéressée.

« Les faits sont des faits, et il suffit qu'ils soient, pour qu'ils méritent d'être étudiés. D'ailleurs, s'ils ne servent pas aujourd'hui, ils serviront demain; ce sont des matériaux destinés à entrer dans les synthèses plus compréhensives de l'avenir. »

Aussi Mgr Mercier n'est pas de ces spiritualistes timides qui croient devoir exorciser toute la psychologie nouvelle. Il fait au contraire une large place à la psycho-physique et à la psycho-physiologie, et tous les résultats les plus récents de ces deux sciences sont consignés dans son cours. A vrai dire, sauf dans les leçons où il est traité de la partie métaphysique de la psychologie, le cours tout entier est avant tout psycho-physiologique. Et l'auteur montre bien pourquoi il se trouve à l'aise en face de la psychologie nouvelle.

« Sa psychologie est celle d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. » Or, Aristote et saint Thomas ont soutenu la doctrine de l'animisme, c'est-à-dire qu'ils ont professé que l'âme et le corps forment dans l'homme un composé substantiel, de sorte qu'aucun acte corporel ne s'accomplit sans l'intervention de l'âme et qu'à tout acte de l'âme se mêle aussi quelque mouvement corporel. Or, s'il est vrai, comme le croit Mgr Mercier, que « le point de départ de la nouvelle psychologie consiste à ne plus isoler le phénomène conscient de son aspect nerveux, ou de son concomitant nerveux, de telle sorte que la solidarité de la vie mentale et de la vie corporelle soit devenue un pos-

tulat », comment l'animisme pourrait-il ne pas admirablement s'ajuster à ce postulat qui est la conséquence logique de la théorie qu'il professe?

C'est là la raison pour laquelle les néo-scolastiques ont été si favorables à la nouvelle psychologie, tandis que les spiritualistes cartésiens lui faisaient si grise mine. L'originalité de la *Psychologie* de Mgr Mercier consiste à avoir bien mis en lumière, dès les premières pages, son point de départ. C'est de l'animisme qu'il part, c'est à l'animisme qu'il ramène tout.

Il échappe ainsi au reproche qu'on a pu faire à ceux qui décrivent un processus cérébral et croient avoir donné par là une explication psychologique de ne pas montrer le pont par où le processus conscient se rattache au processus cérébral. Le pont, pour lui, c'est l'unité substantielle. Tout phénomène corporel est expressif de l'âme cachée.

Peut-être cependant Mgr Mercier n'a-t-il pas assez donné à la description psychologique, à l'observation intérieure. Son ouvrage est plein de résultats, peut-être les faits expérimentaux par où ces résultats ont été acquis ne sont-ils pas analysés d'une façon suffisante. Il n'en faut pas moins grandement louer l'auteur de la hardiesse avec laquelle il est entré dans une nouvelle voie, de l'esprit de systématisation philosophique dont il a fait preuve, de son érudition étendue et sûre, de la constante solidité de sa discussion.

G. FONSEGRIVE.

Georges Dwelshauvers. LES MÉTHODES DE L'IDÉALISME SCIENTIFIQUE. 1 vol in-8, 92 p. Paris et Verviers, 1892.

En se réclamant à la fois de l'idéalisme et de la science, M. Dwelshauvers se rattache à un groupe assez fort déjà et qui paraît augmenter. Son ouvrage renferme des parties intéressantes. Il insiste beaucoup sur le besoin, sur la nécessité de la synthèse philosophique, et du caractère scientifique de cette synthèse. Pour lui « le rôle de la philosophie est nettement tracé : coordonner les théories que lui fournissent les diverses sciences; corriger par celles-ci ce qu'il y aurait d'excessif dans celles-là; du point de vue élevé d'où elle domine l'ensemble de notre savoir, compléter les lois et les vérités des sciences par les hypothèses, par les probabilités les mieux appropriées à celles-ci; le sentiment humain veut à tout prix une conception qui le calme et le contente, l'esprit désire ardemment un système qui le rassure : la conduite même, la vie, l'idéal en dépendent. Sans idées générales et philosophiques, pas d'idéal, pas d'attachement à la vie, pas d'unité dans la conduite, dans les aspirations, dans l'accomplissement du devoir. Désormais la tâche du philosophe est admirable, s'il sait la comprendre. Les méthodes d'une philosophie à la fois scientifique et idéaliste seules peuvent nous conduire aux conceptions dont notre époque qui attend, a impérieusement besoin. »

J'aurais voulu que M. Dwelshauvers indiquât avec plus de précision ce qu'il entend par une philosophie scientifique. Il estime que cette philosophie est fondée depuis les travaux de Fechner, Lotze, Wundt et Fouillée et qu'elle est scientifique parce que « méthodes et matériaux sont empruntés aux sciences particulières ». Je crains qu'il n'y ait là quelque confusion.

On pourrait d'autre part encore reprocher à M. Dwelshauvers de rester un peu trop dans le vague. Je l'approuve fort quand il dit que « l'état social qu'il faudrait tâcher de fonder, devrait avoir pour but de permettre à chaque individu de mettre en réalisation l'énergie potentielle qu'il possède en lui, sous la forme la mieux appropriée à ses facultés », et que « au lieu de viser à créer une médiocrité générale, comme c'est le cas aujourd'hui,... il s'agirait de faire se développer en chacun précisément les facultés par lesquelles il pourrait de la manière la plus productive réaliser ce qu'il sent en lui-même ». Cependant tout cela ne nous indique guère ce qu'il convient de faire. Je sais au reste combien il est difficile d'être précis lorsqu'il s'agit de réformes sociales.

FR. P.

Sir John Lubbock. LE BONHEUR DE VIVRE (deuxième partie). Traduit sur la LXXVIIe édition anglaise. — Un volume in-18 de 240 p. Paris, F. Alcan, 1892.

La première partie du *Bonheur de vivre* était traduite sur la vingtième édition anglaise, la seconde est traduite sur la soixante-dix-septième. L'auteur nous dit lui-même dans sa préface que, d'après ce que plusieurs personnes lui ont écrit, son livre « a augmenté leur faculté de jouir de la vie et a été une consolation dans leurs jours de tristesse ». Félicitons-le d'avoir su être aussi bien en harmonie avec son public, puisque c'est ce qu'il désirait.

J'ai déjà parlé dans cette Revue de la première partie du *Bonheur de vivre*. La seconde ne me paraît pas y ajouter beaucoup. On y retrouve la même sagesse, trop confiante et trop souriante, inspirant une série de considérations sur l'art, la richesse, la santé, l'amour, la poésie, la musique, les beautés de la nature, les peines de la vie, le travail et le repos, la religion, le progrès et la destinée de l'homme. On y trouve la même abondance de citations, on y trouve encore de curieuses anecdotes sur les circonstances qui ont accompagné la composition de certaines œuvres musicales. Elles n'ont pas grand'chose à faire avec la question du bonheur de vivre, mais elles reposent le lecteur.

L'optimisme de Sir John Lubbock l'entraîne un peu loin quand il lui fait émettre sur l'histoire de l'art des aperçus comme celui-ci : « L'art déclina avec la chute de la Grèce; il ne se releva qu'au XIIIe siècle avec Cimabue et depuis lors il n'a cessé de progresser d'une manière

éclatante. » L'auteur n'est pas toujours aussi hardi, il se contente très volontiers de vérités ou d'erreurs moyennes et qui ne surprennent pas. « Il est certain, dit-il, que la richesse impose plus de labeur que la pauvreté, et, en tout cas, plus de soucis; mais il faut cependant avouer que la possession d'un revenu quel qu'il soit, s'accroissant avec les années, ajoute au bien-être de la vie. » Bien des gens seront ici d'accord avec l'auteur, surtout en ce qui concerne la dernière partie de sa proposition, beaucoup aussi à propos d'Alexandre qui, dit-on, « se sentait mortifié à la vue de l'espace étoilé en pensant qu'il n'avait pas même pu conquérir une planète entière », jugeront comme Sir John Lubbock qu' « une telle ambition est fatalement condamnée à n'être jamais satisfaite ». Peu de gens le contrediront encore quand il dit : « Il faut reconnaître que plusieurs dogmes sont et seront probablement longtemps encore enveloppés d'une certaine obscurité et il est bien pardonnable de se livrer à de nombreuses spéculations philosophiques sur notre origine et notre destinée. » La pensée prend parfois un aspect plus inattendu. « Le travail et même un travail acharné est une source de bonheur, lorsqu'on en use avec modération. » Souvent elle est partiellement contestable. Il n'est certes pas douteux que, dans la plupart des cas, les « travaux des champs et de l'atelier » ne « font pas miroiter à nos yeux l'espoir de la célébrité », mais il est beaucoup moins certain qu'ils « nous donnent au moins la satisfaction du devoir accompli, et la santé, cet inestimable bienfait ».

N'insistons pas trop. Le livre de Sir John Lubbock est un livre de bonne volonté. Il a, paraît-il, consolé des douleurs. C'est beaucoup. Mais je doute qu'il détermine beaucoup de pessimistes à abandonner leurs lunettes noires pour les lunettes roses et bleues qui leur sont offertes. Et d'ailleurs ce n'est pas, j'aime à le croire, ce que l'auteur a voulu [1].

Fr. Paulhan.

P. Van Bemmelen. Le nihilisme scientifique. I. *Dialogue entre le docteur Oudèn et l'étudiant Ti, son neveu;* II. *Correspondance entre l'étudiant Ti et le professeur de philosophie Ousia.* Trois brochures, 19, 33 et 55 p. Leyde. — E. J. Brill. 1891.

C'était la mode autrefois plus qu'aujourd'hui des dialogues et des correspondances philosophiques. Un Hollandais, un grave conseiller à la Haute Cour de justice des Pays-Bas, ancien juge mixte en Egypte, la trouve bonne et y revient. Il avait écrit de gros livres sur le système de la propriété mobilière, sur la condition de l'Egypte et ses rapports avec l'Europe, une longue conférence sur la question sociale,

1. Je me reprocherais de ne pas signaler, au moins en note, une belle et très précise description des changements de coloration de la mer pendant une journée (p. 140 et suiv.).

des études de droit (*Regtsgeleerde opstellen*) de près de mille pages, enfin six thèses antirévolutionnaires et antirépublicaines à propos du centenaire, « par un étranger » (1889). Contre le Nihilisme scientifique, cet excellent conservateur emploie des armes plus légères. A intervalles réguliers, il lance une petite brochure, écrite en français, en un français un peu hollandais; il en a lancé trois déjà, et ce n'est pas tout. Mais nous n'attendons pas la suite pour signaler au public ces essais de restauration philosophique. Car c'est bien de restauration, comme on va le voir, qu'il s'agit.

L'étudiant Ti est venu interroger son oncle Oudèn. — Le digne conseiller a la bonté de nous expliquer ces noms et celui du professeur Ousia. — L'oncle a bientôt fait de démontrer à son curieux de neveu les soi-disant conclusions de la science contemporaine : « Il n'y a pas de Dieu, mais il y a le monde. Dans ce monde, il n'y a pas d'âmes, ni d'esprit, ni de vie; il n'y a que la matière et ses forces élémentaires. Ces forces cependant n'existent pas; il n'y a que le mouvement qui est la seule fonction de la matière, laquelle est inerte. La matière à son tour n'a aucune réalité; elle est composée de points géométriques qui sont susceptibles de mouvement. Mais faute de temps et d'espace, il n'y a pas de mouvement. » On arrive ainsi au néant absolu, mais un néant qui a cependant « la semblance d'être un monde réel ».

On comprend que l'étudiant, le questionneur Ti soit un peu déconcerté; il écrit alors à son professeur Ousia qui va, en répondant à ses lettres, l'exorciser, par degrés, le délivrer du fantôme du néant. La science a abouti, sans le vouloir, au nihilisme parce qu'elle s'est laissé entrainer par « six courants » qui devaient fatalement l'y mener : l'idéophobie, le matérialisme, le monisme, l'agnosticisme, l'évolutionnisme, et enfin le courant de l'avilissement universel. La lettre où est signalé ce sixième courant et dans laquelle notre révolution n'est pas ménagée, porte la date significative du 14 juillet.

Après un intervalle, pendant lequel le professeur Ousia est allé faire un tour en Italie, la correspondance reprend, la cure positive commence. La réalité de l'espace, du temps, de la matière, du mouvement est tour à tour rétablie. Et en vérité le professeur Ousia ne manque pas d'intrépidité : tous les résultats de la philosophie moderne, ceux de la spéculation kantienne, en particulier, sont méconnus ou positivement contestés avec une surprenante désinvolture, et rien n'est plus amusant que la docilité de l'étudiant Ti, qui dans ses « fidèles résomptions » marque toute sa joie d'être ainsi remis en possession de la vérité. Je doute que les lecteurs soient d'aussi bonne composition.

Le professeur prétexte des « devoirs extraordinaires » pour suspendre cette correspondance. Il sera temps, quand il l'aura reprise encore une fois, d'examiner la valeur de ses arguments.

A. P.

Eugène d'Eichthal. DU RYTHME DANS LA VERSIFICATION FRANÇAISE. Lemerre, 1892.

M. d'E. est homme d'érudition et de saine critique. Il s'est appliqué, dans ce travail fort intéressant, à replacer la question du rythme sur son vrai terrain, celui de la musique. « Le divorce, écrit-il, de la poésie et de la musique, jadis unies dans la primitive métrique des Grecs, est depuis longtemps accompli dans les littératures, et de ce divorce sont nées bien des obscurités : quand ceux qui professent l'un des deux arts veulent parler de l'autre, ils se souviennent vaguement que les deux disciplines ont pratiqué naguère une langue commune et ils empruntent quelques-uns de ses termes au vocabulaire voisin; mais ils le font avec gaucherie et sans se rendre un compte exact de la nomenclature qu'ils emploient. » Même après Quicherat et Becq de Fouquières, il reste quelque chose à dire. Reprenant donc les définitions du rythme, du pied ou mesure, du temps fort (ou plutôt temps *frappé*), que nous donne la musique, M. d'E. conclut, avec les Allemands et les Belges, à l'adoption de la notation musicale pour figurer les durées prosodiques, et il montre que ce procédé convient parfaitement à la poésie française.

La loi est double dans le langage : il faut que le sens des phrases et des mots reste perceptible, ou s'accuse même par le rythme, et que le groupement des syllabes soit agréable à l'oreille. L'égalité de période est la base théorique du rythme; mais elle comporte des altérations partielles de durée, qui en empêchent la monotomie. Dans l'alexandrin classique, il existe des temps frappés dans l'intérieur de l'hémistiche, et ils y sont placés diversement. On peut distinguer sept combinaisons, dont quatre approchent le plus de la cadence parfaite (temps frappé sur la 2e, la 3e, la 4e syllabe, ou deux temps frappés avant la césure du milieu). M. d'E. adopte, pour leur notation, la mesure 3/4 (trois noires ou six croches); on pourrait aussi prendre le 2/4. Becq de Fouquières a choisi le 6/8. Bref, il s'agit de combiner la règle du nombre fixe de syllabes avec l'inégale répartition des temps du demi-vers.

M. d'E. passe de l'alexandrin aux vers de 10, de 8, etc., et cherche les principes de leur valeur relative. Il expose ensuite les tentatives faites pour varier la cadence de l'alexandrin classique (la coupe en trois, par exemple, fréquente chez Victor Hugo). Les Parnassiens, peu hardis, n'ont pas osé supprimer pour l'œil la césure qu'ils supprimaient pour l'oreille. On l'a fait après eux, quelquefois avec assez de bonheur. Mais les nouveaux poètes introduisent des types qui sonnent comme des vers faux, parce qu'ils sont trop près de la coupe classique sans la réaliser. En vain placent-ils la rime en vedette, ce qui revient à joindre l'allitération de consonnes à l'assonance de voyelles, pour regagner d'un côté ce qu'ils perdent de l'autre. Il est impossible de s'écarter trop de la simplicité du rythme, sans

tomber dans l'énigme rythmique, où l'harmonie et le sens, ajouterai-je, sombrent à la fois. LUCIEN ARRÉAT.

James Seth. FREEDOM AS ETHICAL POSTULAT. Blackwood, Edinburgh-London, 1891.

M. Seth (de la Nouvelle-Écosse) reprend dans cette courte brochure, une fois encore, le problème de la liberté morale. La liberté, nous dit-il, est au moins un postulat moral, une hypothèse indispensable à la moralité. William James est revenu, lui aussi, à la position de Kant : il a réclamé le droit de rejeter toute explication du monde qui viole son besoin moral. Tandis que l'indéterminisme, selon lui, offense seulement l'absolutisme de notre intelligence, le déterminisme viole notre sens profond de la réalité morale. Shadworth Hodgson a vainement essayé de déplacer l'antithèse classique, en opposant la liberté à la contrainte, la nécessité à la contingence. On ne saurait, pense M. Seth, réduire ainsi un pareil problème à une querelle de mots. Non moins que la contrainte, l'absolue uniformité entraînerait la négation de la liberté. En ce qui concerne l'action humaine, elle n'est pas démontrée. Liberté signifie contingence, chance. Toutes les possibilités, il est vrai, ne sont pas données à l'individu. Mais la détermination du facteur personnel et du milieu n'exclut pas une manière de choix. Si l'individu n'a pas le choix d'une espèce quelconque de bien et de mal, il lui reste la possibilité de choisir entre le bien et le mal : il construit lui-même son caractère moral dans les limites de sa personnalité. La liberté, enfin, n'existe pas pour chaque acte; elle existe *en gros.* La personnalité, conclut M. Seth, est une catégorie suprême pour la philosophie morale, comme Dieu l'est pour la théologie, le monde pour les sciences de la nature. Le rôle dernier de la métaphysique est de montrer les relations réciproques de ces grandes catégories. Il faut que l'homme se tienne pour le coopérateur de Dieu dans l'univers, et non pour son instrument : c'est là un droit de naissance, qu'il ne peut vendre.

L. A.

Chr. Ufer. DAS WESEN DES SCHWACHSINNS. Langensalza, Beyer, 1892.

Cette intéressante conférence sur la débilité mentale, ou imbécillité, inaugure la série des *Beiträge zur pädagogischen Psychopathologie*, éditée par M. Chr. Ufer. L'auteur s'y appuie, en particulier, des travaux de Seguin et de Sollier. Il analyse rapidement les facteurs de l'imbécillité; il en établit les caractères, le diagnostic, et conclut par des conseils pratiques relatifs à l'éducation et au traitement qu'il convient de leur appliquer. L'imbécile offre sensiblement les traits du criminel d'habitude de Lombroso. Sollier a mis en évidence son

caractère antisocial. Les imbéciles sont d'autant plus dangereux dans l'école qu'ils présentent des perversions sexuelles fréquentes. Il est donc très important de les mettre à part, sans confondre pour cela avec eux les élèves qui apprennent avec difficulté et lenteur, il est vrai, mais sont capables de recevoir un enseignement complet, ce qui n'est jamais le cas de l'imbécile. Même après leur temps d'école, il sera nécessaire de les surveiller. Ce que le gouvernement dépensera pour leur garde, il l'économisera sur les frais de prison.

L. A.

Susanna Rubinstein. AUS DUNKLEM GRUNDE. Leipzig, Edelmann, 1892, 60 p. in-8.

La nouvelle brochure de Mlle R. enferme quatre études, qui ont pour sujet la destinée et le tragique, — le *fond sombre* de la vie, selon le titre général qu'elle leur donne. De ces quatre études, — la délivrance, la conception de la destinée dans la poésie dramatique, la folie dans la tragédie, portrait historique d'une héroïne de Schiller (Eleonora Fiescho), je ne retiendrai que la deuxième, sans méconnaître pour cela l'intérêt des autres.

Pour les Grecs, nous dit Mlle R., l'*individualité* demeurait prise encore dans les liens du *tout*. La détermination ne venait pas du caractère. Le héros grec lutte contre des puissances extérieures et positives; il ne connaît pas le conflit du sentiment. Antigone elle-même se révolte contre une défense formelle de Créon. Cela n'est pas douteux; l'obligation, dans les tragiques grecs, exprime toujours aussi quelque chose de précis et de concret. Encore ne devons-nous pas oublier qu'Antigone oppose les lois immuables, et non écrites, de Zeus, à l'ordre porté par Créon. Le poète, dans le passage si souvent cité, pressent déjà les conflits de la conscience humaine. Il reste vrai d'ailleurs, comme le dit Mlle R., que les héros grecs se meuvent plutôt dans le présent et ne regardent pas vers l'avenir, que Posa et Faust sont des figures dont ils n'eussent pu soupçonner l'âme.

Le théâtre de Shakspeare agite sans cesse le problème du caractère et de la destinée; mais ses héros ne connaissent guère que la passion, la raison ne les mène pas. Point de « justice poétique », de Némésis morale dans son œuvre : Richard III et Macbeth meurent au champ d'honneur, Desdemona meurt étouffée et Cordelia pendue dans la prison. Lessing, au contraire, peint des esprits maîtres d'eux-mêmes, des natures fines, comme dans *Nathan le Sage*; à chaque caractère il donne un noyau solide. Goethe promène son regard sur l'ensemble de la nature, et il est déterministe. Schiller se meut dans la pensée spéculative, et restaure la liberté. « Les étoiles de la destinée sont dans ton sein. »

Nulle solution précise, en définitive. Les poètes diffèrent entre eux, et avec eux-mêmes. Ils laissent l'homme aux prises avec les puis-

sances obscures et inévitables. La loi morale est un idéal; elle n'est pas une loi statique d'après laquelle le bien et le mal reçoivent leur partage en ce monde. Au fond de tout, morale et cosmologie, conclut Mlle R., est une loi qu'on n'a jamais mise en lumière, la « loi d'équivalence inadéquate », le défaut de proportion entre la cause et l'effet. Peut-être objectera-t-on que ce que nous appelons cause et effet ne sont que des états particuliers marqués par nous dans les croisements de séries à l'infini où nous voyons le hasard. La présence du fait qu'on nomme cause a pour résultat d'engager d'autres séries de faits, de mettre en jeu d'autres causes qui aboutissent à produire cet effet hors de proportion avec l'accident considéré à part du reste. Seule notre langue morale prête, semble-t-il, à ces mots *grand* et *petit*, le sens d'une disproportion, d'une non-équivalence en « qualité ».

Mlle R. est un écrivain distingué, une femme de sens et de savoir, qui met de l'âme dans son œuvre. Il est toujours agréable de la retrouver et de la lire.

L. A.

Robert Schellwien. Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen. Leipzig, Pleffer, 1892, 117 p. in-8.

L'opuscule de M. R. S. offre un réel intérêt, à cause d'abord des deux personnages qu'il met en scène, Max Stirner et Friedrich Nietzsche. Ces philosophes sont peu connus chez nous [1], malgré les richesses paradoxales et le mérite littéraire qui ont pu donner, en Allemagne, de la saveur à leurs écrits. M. R. S. essaye, en une courte introduction, de marquer leur place dans l'histoire de la pensée moderne, et il tente d'expliquer cette histoire par l'effort constant de l'homme à construire une philosophie *individualiste*, dont Stirner et Nietzsche seraient les prophètes audacieux, et que lui-même représenterait à son tour, d'une autre manière, en échappant aux contradictions qu'il leur reproche.

L'homme, écrit-il, aspire toujours à son affranchissement. Mais il ne saurait prétendre à une liberté absolue, et il ne peut atteindre qu'à ce résultat, — un accord général et essentiel de l'*être* préexistant, et donné par hypothèse, avec son être propre. Le monde des dieux et les héros de la Grèce nous offre l'image agrandie de l'âme grecque, de sa volonté de vivre. De même les lois assignées aux phénomènes par la science moderne ne sont rien autre chose que l'accord de la nature avec l'esprit humain. Le christianisme avait produit une création réelle de l'absolu vivant dans l'âme humaine, et l'avait opposée à l'absolutisme oppressif de l'empire romain. Mais il avait dû pour cela

1. Une étude, si je ne me trompe, a été pourtant consacrée à Nietzsche dans la *Revue Bleue*.

séparer le ciel de la terre, l'au delà de l'en deçà. La raison aspira bientôt à remplacer la révélation; et la philosophie, la théologie. On va plus loin aujourd'hui : non contents d'avoir détrôné Dieu dans le ciel, on le détrône dans l'homme; on nie l'absolu, on proclame l'individuel. Il est vrai que l'*individu* moderne, loin de se manifester en force et en action, s'incline devant un maître, qui est la *société* (patrie, État, ville, classe, profession, etc.), et devant une puissance, qui est l'opinion publique; il n'est pas un *tout* par soi, mais un exemplaire d'un monde compliqué, une « bête du troupeau », comme dirait Nietzsche. Tandis que l'individualisme vulgaire — celui des savants — accepte cette situation, les individualistes conséquents, tels que Stirner et Nietzsche, ne s'en arrangent point; ils délivrent la pensée de tout lien avec ce qui existe, et l'individu de toute chose qui semble le dominer.

Pour Stirner, le *moi* est le commencement et la fin. Il est l' « innommable ». Rien au-dessus ni à côté de moi. Je suis seul. Tout le reste, hommes et choses, est ma propriété, aussi loin que ma puissance s'étend, et que je le veux. — Si l'on torture un de mes membres, il est encore *mon* membre; et si le bourreau me l'arrache, ce n'est plus ma jambe qu'il tient, il n'en possède que le cadavre. — Ma liberté n'est complète qu'autant qu'elle est *mon pouvoir*. Par le pouvoir, de libre je deviens maître. La liberté des peuples est un vain mot, puisqu'ils n'ont pas la puissance. Je n'ai de liberté que ce que j'en prends. — Bornée pratiquement, ma liberté est infinie dans la pensée. Dès que j'érige la pensée même en abstraction, en dehors de ce que *je* pense, je crée une idée fixe, un fantôme, quelque chose d'étranger à moi et qui m'enchaîne. Ainsi l'Église, l'État, la société, sont des fantômes; ces vampires sucent le sang de celui qui les a créés. Le libéralisme n'y peut rien, ni le libéralisme bourgeois, qui rapporte tout à l'État, ni le libéralisme socialiste, qui sacrifie à une société imaginaire. Le libéralisme humanitaire de Bruno Bauer forge à son tour un spectre, parce qu'il place l'idéal « homme » au-dessus de moi. — Une profession est aussi un maître. Ma tâche n'est pas, comment je réalise un idéal humain, mais comment je me suffis. — Rien n'est *saint*. Mange le divin, et il est tien. Digère l'hostie, et t'en voilà quitte. Ni vérité, ni morale, ni droit. Cela est vrai, qui m'appartient; faux, ce à quoi j'appartiens. La vérité n'a de valeur qu'en moi, elle est ma créature. Nuls devoirs, sinon envers moi. Ceux qui se trouvent dans mon chemin, je les dévore pour satisfaire à mon égoïsme. Je ne suis ni bon ni mauvais. Mon affaire, c'est moi, et non le vrai, le bien, le juste. — L'amour ne vaut que dans la mesure où il contribue à me rendre heureux. — Pas plus de *droit* que de société. Je fais mon droit, et j'en suis le maître. La pensée du droit est *ma* pensée. Mais le mot a pris corps, il est devenu une idée fixe. Ce que j'ai nommé mon droit, c'est ma puissance. Quant aux devoirs, je n'en connais point. — L'État est mon ennemi. J'accepte seulement une association, qui est

mon œuvre et qui multiplie ma force. Au lieu que la société se sert de moi, je me sers de l'association. Patriotisme, opinion publique, n'ont pas de prise sur ma liberté. Le peuple est encore un ennemi que je dois vaincre, car la liberté du peuple n'est pas ma liberté, elle ne saurait exister qu'aux dépens de l'individu. — La propriété, simple question de pouvoir. Je m'approprie ce que je veux, et retiens ce que j'ai la puissance de garder. La société me donnera ce dont j'ai besoin, disent les socialistes. Et moi je dis : je prends ce dont j'ai besoin. La question de la propriété sera résolue par la guerre de tous contre tous. — Ce n'est pas pour vous, ni pour l'amour de la vérité, que je dis ce que je pense. Je chante, parce que je suis chanteur. Je me sers de vous, parce que j'ai besoin d'oreilles qui m'écoutent. — Je n'ai mis sur *rien* mon intérêt.

La doctrine de Nietzsche est plus difficile à résumer. Il n'a donné que des aperçus et des aphorismes [1]. Stirner, selon M. R. S., est critique; Nietzsche est dogmatique : il se fonde sur une loi de causalité objective; sa pensée est pour lui le résultat d'événements antérieurs; il comprend la conscience comme fonction de l'inconscient.

Il n'y a de réel, nous dit Nietzsche, que nos désirs, nos passions. La pensée même résulte d'une action réciproque de nos tendances. Le monde mécanique peut être compris aussi comme une forme primitive du monde affectif, en laquelle est enfermé et condensé tout ce qui se développera dans le processus organique. La causalité du vouloir étant celle que nous entendons le mieux, nous devons supposer qu'elle est la seule, afin de ne pas multiplier les causes sans nécessité. Or, la volonté n'agit que sur la volonté; partout donc où il y a mouvement, il y a vouloir. Il est légitime enfin de supposer que tous nos instincts, désirs, tendances, ne sont au fond qu'une espèce de volonté, la volonté du pouvoir, de la domination (*Wille zur Macht*). Ainsi, fait observer M. R. S., si Nietzsche semble partir de l'expérience interne, il la limite aussitôt au domaine affectif; la volonté et la pensée sont pour lui le résultat du désir. Ce qu'il emprunte à Schopenhauer, c'est la volonté principe du monde, l'instinct, l'impulsion aveugle. Mais tandis que la vie, pour Schopenhauer, est une agitation sans but, Nietzsche y introduit un élément nouveau, l'évolution progressive, qu'il prend au darwinisme, — c'est-à-dire une doctrine à priori de la causalité. Mais son darwinisme, plus conséquent que celui de Darwin, est franchement *individualiste*. « Vive la loi naturelle », nous crient les évolutionnistes. C'est un pendant au fameux « Ni Dieu ni maître ». La vérité est sans doute, selon Nietzsche,

1. Son ouvrage principal a pour titre : *Jenseits von Gut und Böse* (*Au delà du bien et du mal*). — J'apprends, par un article d'un journal allemand, qui lui est très indulgent, que Nietzsche a été frappé, depuis trois années bientôt, d'aliénation mentale, et demeure interné dans un asile. Il est regrettable que M. Schellwien ne nous donne pas des détails biographiques sur les deux auteurs dont il expose les idées. Ils ont écrit à trente années d'intervalle l'un de l'autre.



que le monde va comme il va parce qu'il n'y a point de lois, et que chaque « puissance » conquiert autant qu'elle peut aller. L'individu du transformisme tient par un côté à son espèce; avec Nietzsche, l'individu est autonome. Il méprise l'adaptation, et ne met en jeu que la sélection. Il ne laisse plus debout ni vérité, ni morale, ni droit. Le vrai est la connaissance par rapport à un ensemble; mais ici, les individus sont seuls. Rien n'est vrai, tout est permis. En fait de morale, il n'existe que celle des maitres et des esclaves. D'un côté, les hommes choisis, puissants, heureux; de l'autre, la foule commune, populacière et basse. *Bon* est synonyme de distingué et de fort; *mauvais*, de faible et de méprisable. Ce qui porte dommage au maître, cela seul est mauvais en soi. L'élévation du type humain a été l'œuvre de la société aristocratique. Place à la « bête blonde », terrible et vaillante! L'altruisme est un mot vide de sens. Pas de pitié : endurcissez-vous!

Ces théories outrées, au moins dans la forme, M. R. S. les corrige ou les parachève avec une assez laborieuse dialectique. Il affirme l'identité des contraires — être et pensée, nécessité et liberté, liberté et droit — au delà du moment que n'ont pas dépassé les prophètes de l'individualisme. La forme principale de la contradiction qui se révèle dans mon savoir, écrit-il, est celle du sujet et de l'objet. Je sais, d'une part, que je ne suis pas le monde objectif; et cependant ce monde n'a de vie qu'en moi, lorsque je le pense et le connais. D'autre part, tout le mouvement de ma pensée porte sur l'expérience interne, et c'est moi qui crée mon expérience; mais je sais aussi que je n'y peux reproduire que ce qui existe déjà, et que mon inconscient précède mon activité consciente : ce sont deux fonctions différentes du moi. Or, dans l'inconscient, je suis en rapport avec les autres, et les choses restent en dehors de moi; dans le conscient, je suis seul, et je suis les choses mêmes. Je suis le sujet et l'objet en un seul. Il s'ensuit que — cela que je sais, *est* la vérité. L'homme ne sait toujours, d'ailleurs, que ce qu'il tire de son inconscient, et la vie inconsciente suit son cours sans être influencée par son savoir : le savoir reproduira la réalité d'après les données fournies par les sens. Le sujet connaissant, celui qui s'élève soi-même à l'identité du sujet et de l'objet, demeure donc, à ce point de vue, simple sujet, c'est-à-dire individu, et sa science un produit individuel. Stirner s'arrête là, et conclut qu'il n'y a pas de *vérité*, mais des vérités que l'individu a créées et qu'il peut changer ou détruire. Il a raison sur ce point, que je crée mes faits de conscience; en revanche, il méconnaît que dans cette création je ne fonctionne plus seulement comme individu, mais comme être universel (*allwesen*), que j'y produis autre chose qu'un fait individuel, *la vérité*, et que je ne place pas non plus la vérité au-dessus de moi comme une essence supérieure, mais bien comme *mon* essence.

Bref — il n'est pas besoin d'y insister davantage — M. R. S. donne

raison à Stirner, autant que celui-ci déclare ne pouvoir rien admettre qui ne découle pas de son essence, et ne se soumettre à aucune volonté qu'à la sienne propre. Les conséquences de cette doctrine lui paraissent néanmoins devoir être tout autres, si je suis *plus* qu'un individu, et si ma volonté dépasse l'affirmation individuelle. — Mieux vaudrait dire, dès que je suis un animal social. Il suffirait peut-être de parler les théories de Stirner et de Nietzsche dans une autre langue, pour faire voir ce qu'elles contiennent de juste, et en quoi elles n'ont plus aucun sens. Elles marquent une réaction nécessaire contre la tendance à l'avilissement de l'homme et au triomphe de la médiocrité, qu'on dirait parfois être la passion secrète, inavouée, du socialisme et de la démocratie.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr W. Windelband. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. *Histoire de la philosophie.* — J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), Fribourg-en-B.

Le traité d'histoire de la philosophie que le Dr Windelband vient de faire paraître, se recommande tout d'abord par des qualités purement extérieures : les dimensions et le prix en sont des plus modérés. D'autre part l'ouvrage est d'une lecture facile; un style clair, net et précis; des phrases généralement courtes; assez souvent des formules heureuses.

Le fond même n'est pas une banale répétition de tout ce qui a déjà été dit dans les autres traités d'histoire de la philosophie. Pour M. Windelband, la philosophie de tout un siècle se résume dans un petit nombre d'idées maîtresses. Rechercher quelles sont ces idées, les prendre à leur naissance pour en suivre les modifications et les développements à travers les théories particulières, rendre compte de cette évolution des doctrines ainsi que de toutes les causes, de toutes les influences (milieu, société, etc.) qui l'ont amenée, tel est le but que doit se proposer l'historien de la philosophie. Aussi est-il rare de trouver chez lui un exposé méthodique et complet des systèmes individuels; c'est ainsi que dans la quatrième livraison, par exemple, Kant est le seul qui ait une place à part.

De là un grand avantage. Le lecteur ne se trouve plus alors en présence de systèmes pour ainsi dire fermés dont la liaison lui échappe. Il domine les doctrines particulières et saisit ainsi d'autant mieux le progrès lent et continu de la pensée philosophique. Mais il y a aussi un écueil, et nous ne croyons pas que le Dr Windelband ait absolument réussi à l'éviter. Si, par cette méthode, l'ouvrage gagne en unité, les figures individuelles perdent de leur relief. En lisant (Partie VII, Ch. II.) le développement de l'idéalisme, il n'est guère possible de se rendre compte de tout ce qu'ont de profondément original des systèmes aussi différents que ceux de Fichte, Schelling, Hegel, Herbart et Schopenhauer.

D'autre part, les questions que l'auteur se propose d'étudier étant des plus complexes, il est tout naturel qu'il les divise pour les examiner successivement sous leurs différentes faces. C'est ainsi que, dans le chapitre dont nous venons de parler, pour ne prendre que cet exemple, il traite d'abord de « la chose en soi », puis du « système de la raison » et enfin de la « métaphysique de l'irrationnel ». Il se voit donc obligé de prendre dans chaque philosophe ce qui se rapporte exclusivement à la question spéciale dont il s'occupe et il morcelle ainsi des systèmes qui, somme toute, sont ou tout au moins prétendent être des constructions bien agencées dans lesquelles toutes les parties se tiennent. Nous n'insistons pas : c'est là un des désavantages de la méthode que l'auteur a choisie.

La quatrième livraison comprend 3 parties : 1° la période qui s'étend de Wolff à Kant (*Philosophie der Aufklärung*), à propos de laquelle nous faisons toutes nos réserves, surtout pour ce qui se rapporte à la philosophie française. Nous ne chercherons pas querelle à M. Windelband parce qu'à la page 406, il nous dit que les « Caractères de La Bruyère » ont paru en 1680 et que les « Réflexions de La Rochefoucauld » sont de 1690; il est permis d'ignorer la littérature française. Nous ne critiquerons pas non plus certains de ses jugements : lorsqu'il nous parle, pour ne prendre que ce seul exemple (p. 411), du dilettantisme parlementaire de Lancelin, nous ne pouvons nier que l'auteur nous donne là une appréciation très originale pour ne pas dire très fantaisiste de l'œuvre de ce dernier. Mais nous ne voulons pas insister sur toutes ces inexactitudes; nous préférons reconnaître qu'il est beaucoup mieux informé (et c'est bien naturel) dans la partie suivante (1° Kant, 2° le développement de l'idéalisme).

Quant à la dernière partie, nous ferons comme M. Windelband, nous n'en parlerons guère [1]. Nous aurions aimé trouver quelques détails sur les idées nouvelles qui, depuis un siècle, ont germé dans le champ de la philosophie, mais nous devons croire que cela n'était guère nécessaire, puisque l'auteur a jugé qu'il suffisait de 14 pages pour nous renseigner sur toute la philosophie du XIXe siècle.

En somme l'ouvrage du Dr Windelband a des mérites : ces mérites, nous les avons reconnus plus haut, mais nous ne croyons pas qu'ils soient assez grands pour nous faire oublier le traité d'Ueberweg ou même le manuel de Schwegler.

L. GRANDGEORGE.

1. Ici encore nous avons les mêmes réserves à faire que pour la première partie. D'après ce que l'auteur nous dit de la philosophie française du commencement de ce siècle, on pourrait croire, par exemple, que Daube fut un prédécesseur et Thurot, un disciple de Laromiguière; cela n'est pas exact, comme le prouve l'ouvrage auquel M. Windelband renvoie en note.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.



DU
TROUBLE DES FACULTÉS MUSICALES
DANS L'APHASIE
ÉTUDE SUR LES REPRÉSENTATIONS MENTALES DES SONS ET DES SYMBOLES MUSICAUX

§ I

On sait combien s'est élargie et compliquée la notion de l'aphasie depuis une quinzaine d'années : la thèse d'agrégation de Legroux [1] nous montre ce syndrome réduit à la simple aphasie motrice (type Bouillaud-Broca, lésion du pied de la troisième circonvolution frontale gauche). Vers la même époque, les travaux de Wernicke, à Breslau (1871) [2], et de Kussmaul, à Leipsig (1876) [3], aboutirent à la découverte d'aphasies d'ordre sensoriel et non plus seulement moteur, — baptisées par ce dernier auteur *Surdité et Cécité verbules*, caractérisées cliniquement et psychologiquement par l'effacement partiel ou total des images sonores ou visuelles des mots, et relevant de lésions cérébrales toutes différentes.

Invoquant la succession chronologique de nos acquisitions en matière de langage [4], — Audition, Parole, Lecture, Ecriture, — les physiologistes allemands (Lichtheim, Wernicke, Kussmaul, etc.) ont attribué aux centres sensoriels et surtout au centre auditif, le premier constitué de tous, une prépondérance presque absolue dans la genèse des aphasies. Ce n'est, enseigne Kussmaul, que quand le mot est susceptible d'évoquer mentalement une image sonore, ce n'est que quand le centre cérébral auditif est intact que l'ordre peut

1. Legroux, *de l'Aphasie*, th., Paris, 1875.
2. Wernicke, *die Symptomencomplex Aphasische*, Breslau, 1871.
3. Kussmaul, *die Stœrungen der Sprache*, Leipzig, 1876. Trad. fr.; — Rueff, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884.
4. V. à cet égard Pérez, *Les trois premières années de l'enfant*, Paris, Alcan, *Bibl. phil.*

être donné au centre moteur d'entrer en action et de présider aux mouvements coordonnés de la parole articulée. Cette conception ne supprimait pas l'aphasie motrice, mais la subordonnait dans la plupart des cas aux aphasies sensorielles [1].

C'est ici que se placent les travaux de Charcot et de l'École de la Salpêtrière : reprenant les acquisitions allemandes, Charcot montra qu'en effet, la faculté de parler n'est pas une faculté élémentaire, une unité fonctionnelle indécomposable, mais au contraire, un complexus physio-psychologique réclamant le jeu simultané de plusieurs centres cérébraux, chacun produisant un ordre spécial d'images, qu'en un mot, la mémoire verbale est une somme de plusieurs mémoires élémentaires, — mémoire du mot entendu, mémoire du mot prononcé, mémoire du mot lu, mémoire des mouvements nécessaires pour l'écrire.

Ces mémoires ont leurs foyers dont la topographie est aujourd'hui connue, grâce aux travaux français, allemands et italiens. L'honneur revient à la France, aux deux Dax (1836-1865) [2], à Bouillaud (1839) [3], et surtout à Broca (1861-1865) [4] d'avoir établi solidement le rôle du cerveau gauche et d'avoir découvert la localisation motrice du langage.

Quant aux localisations des mémoires sensorielles verbales, outre les grands travaux de Wernicke et de Kussmaul, c'est Seppili, Kähler, Pick, Nothnagel, etc., qui ont, chacun pour leur part, démontré que le foyer des représentations *auditives* siège dans la première circonvolution temporale, tandis que Charcot, Déjerine, Bernard, — pour ne parler que de quelques-uns, — établissaient l'origine des

1. Il semble que, pour l'*agraphie*, la subordination au centre visuel soit souvent conforme à cette théorie. A côté de l'*agraphie motrice*, par lésion directe du centre moteur de l'écriture (2e frontale gauche), se montrent de plus en plus fréquemment (*cas tout récents de* P. Sérieux, de Déjerine, etc.) des agraphies par suppresssion du centre visuel des mots, par *cécité verbale* : dans ces cas, l'écriture est réellement une copie d'un modèle subjectif dont le centre visuel fournit les images optiques, cela justifie psychologiquement l'expression courante *se relire*, puisque l'écriture est ici précédée d'une première lecture mentale.

2. Marc Dax, *Lésions de la moitié gauche de l'encéphale coïncidant avec l'oubli des signes de la pensée*, 1836. *Gaz. méd.*, 1865. — G. Dax, *des Dérangements de la parole*; *Bull. de l'Acad. de médec.*, 1863. — *Montpellier méd.*, 1877. V. p. la part des deux Dax dans cette découverte : Grasset, *Mal. du syst. nerv.*, 1881, p. 155. — Trousseau, *Clin. de l'Hôtel-Dieu*, t. II, p. 662, — et surtout Bernard, *l'Aphasie et ses diverses formes*, p. 23 et suiv., où la question est jugée avec la plus érudite compétence.

3. Bouillaud, *Traité de l'encéphalite*, 1825. — *L'expérience*, 1839, n° 112.

4. Broca, *Bull. de la Soc. d'anthropol.*, 1861 (t. II, p. 219), — 1863 (t. IV, p. 204), — 1865 (t. VI, p. 280); — *Bull. de la Soc. anatom.*, 1861 (s. II, t. VI, p. 357), — 1862 (s. II, t. VII, p. 274), — 1863 (s. II, t. VIII, p. 385); — *Bull. de la Soc. de chirur.*, 1864 (s. II, t. V, p. 55).

images verbales *visuelles* dans le lobule pariétal inférieur. Quant au *centre moteur de l'écriture*, les recherches d'Exner, de Charcot, de Pitres, de Ballet, de Tamburini et Marchi, etc., le localisaient dans la deuxième frontale gauche [1].

M. Charcot rendit encore le service de montrer qu'il n'y avait pas subordination obligatoire, comme on le professait en Allemagne, du centre moteur au centre sensoriel auditif, que les centres divers pouvaient être lésés isolément, qu'ils avaient chacun leur existence propre, leur autonomie, leur indépendance fonctionnelle.

Ce qui complique un peu ces données assez simples jusqu'ici, c'est d'abord le fait suivant sur lequel insista beaucoup le professeur de la Salpêtrière : par suite de l'hérédité, de l'éducation, des habitudes, nous ne nous servons pas tous de la même façon de ces divers centres d'images en ce qui concerne l'idéation verbale [2] : déjà l'illettré ne peut penser sa parole qu'au moyen d'images auditives ou motrices; mais chez le lettré qui a à sa disposition les images auditives, motrices, visuelles et graphiques, ces images sont loin de jouer toujours le même rôle chez tous : l'un ne pense sa parole que sous la forme *sonore* : il l'entend en dedans; un autre *parle* intérieurement; un troisième *voit*, nettement écrits, les mots dont il se sert; chez un dernier, l'image sera composite, avec ou sans prédominance de l'une d'elles. En face des « indifférents », on peut donc placer les « spécialisés » chez lesquels il y a prépondérance constante, usuelle, d'une catégorie d'images, les auditives le plus souvent.

Chacun de nous a donc, en ce qui concerne la représentation des symboles de la pensée — lettres, mots, phrases, — sa *formule psychique*, sa *cote mentale*, — ce qu'un astronome appellerait son *équation personnelle*. Cette formule peut varier chez un même individu suivant la langue qu'il emploie [3]. C'est là une première difficulté dans l'étude et la détermination des aphasies, car il est, d'après cela, évident que la suspension fonctionnelle de tel ou tel centre, — auditif, moteur, visuel, — n'aura pas les mêmes consé-

1. V. p. l'historique et la bibliographie de ces localisations : Féré, *Les troubles de l'usage des signes*, *Rev. phil.*, 1884. — Bernard, *L'aphasie et ses diverses formes*, th., Paris, 1885. — G. Ballet, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*, Paris, Alcan, 1888.

2. Ce fait avait passé presque inaperçu de la plupart des auteurs qui s'étaient occupés du langage et avaient voulu résoudre le problème de son mécanisme physio-psychologique par la voie purement introspective. V. *La parole intérieure*, Egger, Paris, G. Baill., 1888.

3. Exemple personnel de M. G. Ballet, *auditif* pour le latin, *visuel* pour le grec, ou du moins, pour les passages qu'il se rappelle de ces deux langues. (*Op. cit.*, p. 41.)

quences chez diverses personnes, suivant qu'elles se serviront plus ou moins spécialement de chacun d'eux.

Une difficulté d'un autre ordre provient de ce que des *suppléances* (Brown-Séquard) peuvent s'établir d'un centre à l'autre, un centre actif venant réveiller les images d'un centre annihilé : le malade d'Abercrombie [1], frappé de *surdité verbale*, entendait les mots sans en comprendre le sens à moins que l'un d'eux ne se trouvât sur une liste qu'il avait toujours sous les yeux pendant qu'on lui parlait. D'après le ou les mots ainsi compris, il déduisait tant bien que mal le sens de la phrase. Ici, le centre *visuel* venait en aide au centre *auditif*. Le centre *moteur* peut jouer le même rôle : un malade de Fränckel [2], atteint, lui aussi, de *surdité verbale*, ne comprenait les mots qu'il entendait que quand, les répétant, il les avait articulés lui-même. Le centre graphique peut rendre des services analogues; enfin, toutes sortes de combinaisons peuvent se produire dans cet ordre de faits. Nous renvoyons à Ballet [3], à Bernard [4], à Westphall [5], à Bernheim [6], à Mlle de Skwortzoff [7], qui ont signalé de nombreux exemples de suppléance.

Une difficulté d'un ordre tout contraire résulte de ce que, dans un article récent [8], M. Binet appelle les *aphasies par induction* : c'est-à-dire le retentissement fonctionnel d'un centre lésé sur un centre sain. Déjerine [9], Wernicke [10], P. Sérieux [11] ont montré, par exemple, des cas d'*agraphie* sans aucune lésion de la deuxième frontale; mais il y avait *cécité verbale* et l'écriture, dans ces cas particuliers, n'étant que la copie d'une image optique, devenait impossible par suite de l'effacement de cet ordre d'images.

Enfin, un nouvel élément a été introduit avec ce que Lichtheim appelle les *aphasies de conductibilité* et ce qu'on appelle plutôt, en France, les *aphasies sous-corticales*; la thèse de Pitres (1877) sur *les*

1. Abercrombie, *Inquiry into the intellectual powers*. Cit., p. G. Ballet, *op. cit.*, p. 89.
2. Obs. rapp. par Charcot, dans ses *Leçons italiennes sur l'aphasie*.
3. G. Ballet, *op. cit.*, passim, p. 89 et suiv., p. 113.
4. Bernard, *op. cit.*, p. 180.
5. *Zeitsch. für ethnologie*, 1874. Cité p. Kussmaul, *op. cit.*, tr. fr., p. 131.
6. Bernheim, *Cécité psychique tempérée par les lettres ou les mots prononcés devant le malade*.
7. Skwortzoff, *Surdité et cécité verbales*, th., Paris, 1881.
8. *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1892.
9. Déjerine, *Soc. de biolog.*, 14 et 21 mars 1891. — *Mercredi médical*, 2 mars 1892.
10. Wernicke, *op. cit.*
11. P. Sérieux, *Note sur un cas de cécité verbale avec agraphie, suivi d'autopsie. Soc. anat., Bul.*, s. V. 1891. — *Bul. Soc. de biol.*, 28 nov. 1891. — *Mercr. méd.*, 7 nov. 1892.

lésions du centre ovale de Vieussens, les cliniques de Magnan (1880), les travaux de Charcot (1883), les œuvres de Lichtheim (1885) [1], les récentes observations de Déjerine [2] et le travail plus récent encore de Blocq [3] sont venus montrer l'existence de troubles aphasiques, d'un diagnostic malaisé, dépendant, non plus de la lésion des centres corticaux eux-mêmes de l'idéation verbale, mais de celle des faisceaux blancs qui unissent ces centres entre eux.

Si nous avons — un peu longuement — rappelé les complications survenues dans le concept de l'aphasie et les difficultés qui en résultent au point de vue de la localisation et des processus cérébraux, c'est que la plupart de ces notions se retrouveront dans les faits qui vont suivre.

§ II

Nature générale de l'Aphasie musicale (Amusie). — Les troubles dans l'expression du langage articulé ont-ils leur analogue en ce qui concerne l'expression musicale? Il faut faire, tout d'abord, quelques réserves sur les termes eux-mêmes, car les deux fonctions — langage, musique — ne sont nullement assimilables; on a dit que le langage étant la faculté d'exprimer sa pensée par des sons, la musique pouvait être assimilée à la parole. C'est aller beaucoup trop loin : certes, il serait facile de prouver que la musique est un langage spécial, non plus concret comme le langage articulé, mais destiné à exprimer « en masse » une émotion, la tristesse, la colère, l'amour, la joie, que c'est par conséquent un langage émotionnel, passionnel, sensationnel, traduisant avec beaucoup d'intensité, mais sans précision, des états d'esprit ou de corps [4]. Mais là s'arrête l'assimi-

1. V. p. une analyse complète des travaux de Lichtheim : Kéraval, *Arch. de neurologie*, 1885.

2. Déjerine, *Soc. de biol.*, 28 février 1891.

3. Blocq, *De l'aphasie sous-corticale*, dans : *Gaz. hebd. de méd. et de chir.*, 16 mai 1891.

4. Au point de vue des origines, les deux modes d'expression paraissent sortir du fonds commun des réflexes. Sully (*La nature et les limites de l'expression musicale*, dans *op. cit.* : *Sensation and intuition, studies of psychology and Aesthetics*), a fort bien mis en lumière les relations qui existent entre les sons vocaux ordinaires et l'expression musicale. L'école transformiste, on le sait, place dans le cri réflexe, l'interjection, le point de départ de tout langage (Romanes, A. Lefèvre, etc.). Or Spencer (*On the origin and function of music.*) voit chez les animaux, puis chez l'ancêtre humain, dans la diffusion des excitations émotives et dans la force motrice, expansive et expressive qui en résulte, l'origine de toute émission vocale d'ordre musical. Darwin (*Descend. de l'homme*) limite, surtout en ce qui concerne les phases primordiales, cette émission vocale, musicale à la saison de recherche sexuelle, « Courtship » (V. *la sélection sexuelle*). Sergi (*La psychologie physiologique*, trad. Fr. Mouton, p. 366) étend, comme Spencer, cette notion à d'autres ordres d'émotions, mais il y voit

lation : le *mot* pris en lui-même a une valeur intrinsèque, représentative d'un objet, d'un acte, d'une qualité. C'est à établir le rapport entre le son de ce mot et l'objet représenté que consiste la première éducation verbale de l'enfant. Rien de pareil dans la musique où la note, la phrase (ou leur symbole écrit) ne recouvrent rien de précis. L'ensemble pourra bien exprimer une sensation, un sentiment moral même (musique religieuse), mais le signe de cette expression permettra toujours à des auditeurs de dispositions d'esprit différentes, d'apprécier et d'interpréter, de façon différente aussi, la musique ainsi entendue.

Mais où la musique présente avec le langage un parallélisme analogique très exact, c'est dans l'ordre d'idées suivant : l'un et l'autre se servent de symboles représentatifs; ces symboles, nous l'avons dit, ne sont pas comparables, mais en tant que signes, ils peuvent être évoqués au moyen d'*images motrices*, d'*images auditives*, d'*images visuelles*. La note, symbole musical, peut être mentalement chantée (ou jouée), mentalement entendue, lue, écrite, comme la lettre, symbole phonétique, ou le mot, peuvent être mentalement prononcés, entendus, lus, écrits. Le processus cérébral est absolument le même, d'où similitude absolue dans l'éducation. Comme pour les mots, l'éducation se fait d'abord par l'oreille et par les centres cérébraux auditifs; comme pour la parole, il faut ensuite une certaine éducation des organes (bouche, voile, larynx, poitrine) pour reproduire, réaliser l'image auditive préalablement fixée. Jusqu'ici, comme dans le langage phonétique, l'éducation se fait inconsciemment, instinctivement, par imitation; pour les degrés suivants, il faut, dans les deux ordres d'acquisitions, une éducation spéciale, voulue, consciente : une éducation plus complète amène en effet la possession de signes représentatifs des sons (la note) groupés d'une façon infinie en phrases, le tout sous la forme de symboles graphiques, optiques. L'habitude finit par rendre cette figuration visuelle aussi familière que la lecture des mots. Enfin l'individu apprend à tracer lui-même ces signes.

Il résulte de cette éducation toute parallèle que, comme le langage, la musique a, qu'on nous permette l'expression, ses illettrés, ses demi-lettrés, ses lettrés : l'illettré musical, — qui peut être aussi bien

toujours aussi une *émission réflexe* née de la diffusion d'une excitation. Comme les manifestations vocales sont liées, depuis la profondeur des temps de l'évolution organique, aux émotions dont elles sont : « l'*image acoustique* » (Kussmaul), elles éveillent facilement ces émotions elles-mêmes. C'est peut-être là qu'il faut chercher l'explication de la troublante puissance de la musique. — (V. au suj. des relations d'origine entre la musique et la parole, outre les sources sus-indiquées : le mém. de Wallaschek. V. plus loin.)

doué et mieux qu'un lettré, de même qu'un illettré verbal peut être éloquent et poète d'instinct, — chante comme il parle; l'éducation de ses centres cérébraux d'audition et de mouvements s'est faite dans le premier âge d'une façon graduelle dont il n'a pas plus gardé le souvenir qu'il ne se rappelle avoir après à parler; le demi-lettré musical sera celui qui lit lentement, avec peine et qui écrit peu ou point. Ce qu'il lit, il est obligé de le jouer ou de le chanter pour le comprendre, de même que le demi-lettré verbal est obligé de lire tout haut, ou tout au moins d'articuler pour bien pénétrer le sens des signes; dans les deux cas, l'éducation du centre visuel est insuffisante pour donner une représentation nette, pour éveiller la compréhension; il faut que les images auditives ou motrices viennent en aide à l'incomplète représentation du centre visuel. Enfin, chez le lettré musical, tous les centres d'idéation musicale ont reçu leur éducation complète, et le centre visuel, en particulier, est si exercé que la simple vue des caractères musicographiques éveille mentalement des représentations auditives aussi nettes que celles dues à une audition réelle. Je sais des musiciens qui, le soir, sans instrument, relisent une symphonie de Beethowen comme ils la liraient au piano et l'entendent comme ils l'entendraient à l'orchestre. Ici, tous les centres d'images entrent en jeu par le seul fonctionnement du centre visuel. C'est ainsi que des professeurs se rendent compte, à la simple lecture, de la valeur harmonique et mélodique d'un morceau de concours et de ses difficultés d'exécution.

Les processus d'acquisition, d'éducation étant ainsi parallèles, on comprend très bien *a priori*, que des troubles similaires puissent se produire dans les deux cas : les *centres* d'images musicales dont nous parlons plus haut sont une expression topographique en même temps que fonctionnelle; car un nombre suffisant d'observations d'amnésie musicale coïncidant avec des aphasies vient démontrer qu'à des processus si analogues correspond une localisation en foyers d'images très rapprochés sinon identiques [1].

Mais l'aphasie, si profondément fouillée en ce qui concerne l'expression verbale, a été passablement négligée jusqu'ici pour ce qui se rapporte à l'expression musicale : quelques recherches avaient été faites en Allemagne sur les représentations mentales de la musique : Stumpf [2], Henle [3] et surtout Stricker [4], dans le chapitre spécial qu'il

1. V. Knoblauch, *Troubles de la faculté musicale par maladie cérébrale*. — *Brain*, 1890. 51, surtout le début du mémoire.
2. *Tonpsychologie*, Leipzig, 1883.
3. *Lettre* à Stumpf, 1884. Cit. p. Stricker.
4. Stricker, *Le langage et la musique*; tr. fr. p. E. Schwiedland, Paris, Alcan, 1885.

ajouta en 1885 à son ouvrage sur *le Langage et la Musique*, nous ont donné quelques notions sur la matière ; mais il se produisait alors ce qui s'était produit pour le langage intérieur; la pluralité des modes de représentation et leur variabilité suivant les individus n'étaient pas encore établies et chacun, jugeant d'après son mode personnel, des divergences inconciliables s'élevaient.

En France, presque tous les auteurs (Bernard, Skwortzoff, Ballet, etc.) parlent des conséquences musicales de l'aphasie, mais un court paragraphe épuise tout le sujet. C'est M. G. Ballet qui, dans son remarquable ouvrage [1], s'est montré le plus explicite à cet égard : à côté de la *surdité des mots*, il mentionne la *surdité des notes*; plus loin, il reconnaît l'existence d'une *cécité musicale* tout à fait comparable à la *cécité verbale*. Il esquisse même au sujet de ces deux modalités de l'aphasie une théorie sur laquelle nous aurons à revenir. Enfin, reproduisant une observation de Kast [2], il démontre la réalité et l'autonomie d'une *aphasie motrice de la musique* [3].

Les premières études sur l'aphasie considérée au point de vue purement musical sont récentes. Knoblauch [4] et Wallaschek [5] la décrivirent sous le nom d'*Amusie* dans deux mémoires dont l'un surtout, le second, a une certaine importance. Dans le premier, Knoblauch, médecin adjoint de l'asile des aliénés d'Heidelberg, reprenant les idées et les schémas de Lichtheim sur les aphasies de conductibilité, se borne à tracer d'une façon aussi minutieuse que théorique des cadres nosologiques que l'observation clinique ne vient pas remplir. Il suppose, outre la lésion des centres musicaux, des lésions des fibres d'union rattachant ces centres entre eux et part de là pour créer neuf formes d'*amusies* analogues aux formes correspondantes d'*aphasies* décrites par Lichtheim. Les sciences biologiques, et en particulier, les sciences médicales se prêtent mal à ces sortes d'inductions que vient en général démentir l'étude des faits.

Beaucoup plus sérieux est le travail de Wallaschek dont nous reparlerons, chemin faisant, soit pour discuter, soit pour corroborer certaines de ses conclusions. Une critique générale qu'on peut adresser à l'auteur c'est d'avoir, lui aussi, multiplié plus que de raison les formes morbides. Comme Knoblauch, il ne reconnaît pas

1. G. Ballet, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*, Paris, Alcan, 1888.
2. Kast, *Aertzlich intelligenzblatt*, n° 44, 1885, reprod. d. *Rev. des sc. méd.* (Hayem), t. XXVIII (1886, II), p. 575, Descourtis.
3. *Op. cit.*, p. 117. V. aussi Stricker, *op. cit.*, p. 165.
4. *Op. supr. cit.*
5. Wallaschek, *Les troubles de l'expression musicale dans l'aphasie*, — *Viertel-jahrschrift für musikwissenschaft*, fasc. I de 1891. Leipzig.

moins de neuf formes différentes, mais ce ne sont pas les mêmes que celles de ce dernier. Parmi ces types [1], il en est plusieurs d'absolument hypothétiques dont l'auteur ne fournit aucun exemple clinique; d'autres sont inutiles (*paramusie*, *paralexie*, *paramimie*) en tant qu'espèces et rentrant dans des types plus généraux. La multiplication des entités nosologiques nous paraît bien inutile dans un domaine encore aussi mal connu; enfin, faute de procéder par catégories d'images, — la seule base solide, nous semble-t-il, — le groupement de ces formes est confus : l'auteur dissocie, éloigne l'un de l'autre des cas physiologiquement rapprochés, l'*amusie motrice*, par exemple (chant), et l'*amimie* [2], amusie motrice instrumentale.

Ces réserves faites il faut reconnaître à l'auteur le mérite d'avoir — après G. Ballet — compris qu'à côté du « Worttaubheit » (*surdité verbale*) il fallait créer le « Tontaubheit » (*surdité tonale*) dont l'existence est indéniable.

Quant aux observations sur lesquelles on peut s'appuyer, elles sont en somme assez peu nombreuses : quand on a cité les faits de Grasset [3], de Béhier, de Kast [4], de Finkelnburg [5], de Proust [6], de Wernicke [7], de Skwortzoff [8], de Magnan [9], de Lasègue [10], de Bernhart [11], quand on a mentionné quelques observations de Charcot [12], de Kussmaul [13], de Carpenter [14], quelques indications éparses dans la très curieuse thèse de Bernard [15] et, enfin, quelques relations toutes nouvelles de Dejerine [16], on a épuisé à peu près toute la série; et encore, dans les observations précitées, ce qui a trait aux altérations de l'expression musicale ne tient que quelques lignes; ce sont des

1. *Amusie motrice*, *amusie sensorielle* (auditive), *paramusie*, *amnésie musicale*, *agraphie musicale*, *alexie musicale*, *paralexie musicale*, *amimie musicale*, *paramimie*.

2. Le terme n'est pas très heureusement choisi et semble indiquer que l'auteur a voulu rapprocher cette impuissance motrice de la perte des mouvements expressifs du langage mimique.

3. Grasset, *Montpell. méd.*, 1878, t. 40.

4. V. plus haut.

5. G. Ballet, *op. cit.*, p. 110.

6. Proust, *Arch. gén. de méd.*, 1866, — *Ibid.*, 1872.

7. *Op. cit.*, obs. reprod. dans th. Skwortzoff, p. 78.

8. Mlle Skwortzoff, *De la surdité et de la cécité verbales*, th., Paris, 1887.

9. Magnan, *Leçons*.

10. Cité p. Legroux, *op. cit.*, et Trousseau, *op. cit.*

11. Bernhart, *Centralblad für Nervenheilkunde*, 1882, n° 11.

12. Charcot, *Leç. du mardi*, *leç. ital. local. cérébr.* dans *Progrès médical*, etc.

13. Kussmaul, *op. cit.*, p. 181.

14. Carpenter, *Mental physiology*, p. 443.

15. Bernard, *l'Aphasie et ses diverses formes*, th., Paris, 1885.

16. Dejerine, *Mercredi méd.*, 2 mars 1892; — *Soc. de biolog.*, 27 février 1892; *De la cécité verbale*.

détails complémentaires et d'ordinaire négligés d'observations d'aphasie verbale. De plus, les sujets de ces relations sont le plus souvent des « illettrés musicaux » chez lesquels on ne peut relever grand'chose d'intéressant; aussi avons-nous cherché à rassembler des faits nouveaux et personnels d'*amusie* concernant des musiciens professionnels; mais avant d'aborder l'étude de ces cas qu'il nous soit permis d'examiner rapidement en quoi consistent les représentations mentales des sons à l'état normal. Cette physiologie des centres musicaux nous paraît indispensable pour connaître et classer les faits pathologiques.

§ III

Physiologie des représentations mentales de la musique.

De même, avons-nous vu, que l'on peut mentalement entendre prononcer, lire, écrire un mot, une phrase, de même nous pouvons mentalement entendre, chanter (ou jouer), lire, écrire une note, une phrase musicale. Il est bien entendu, nous l'avons dit aussi, que les deux premiers actes de cette série (*audition*, *chant*) n'exigent pas d'éducation consciente et volontaire des centres nerveux[1] tandis que les deux derniers, *lecture*, *écriture*, ne sont pas spontanés. Cette distinction est plus apparente que réelle, car, au fond, nous avons tout *appris*, dès qu'il s'agit de coordonner les actes synergiques de nos muscles volontaires; nous avons appris à nous tenir debout, à marcher, comme nous avons appris à parler, à chanter. Toutes ces coordinations motrices lentement acquises, par tâtonnements, impliquent une mémoire : dans l'*astasie-abasie* par exemple, c'est précisément la mémoire des mouvements musculaires coordonnés de la station debout et de la marche qui est abolie. Seulement les actes très habituels, nécessaires à la vie de chaque jour, de chaque instant, bien qu'ayant été volontaires, cherchés, lentement essayés, combinés et acquis à une période de notre vie cérébrale dont nous ne gardons pas le souvenir, ces actes se sont *automatisés* par répétition ; la mémoire en est devenue *organique* (Ribot) au lieu de rester *psychique*, comme la mémoire consciente; mais c'est toujours de la mémoire; les processus de formation, de destruction sont identiques et que, par une lésion déterminée, cette mémoire et les images motrices qui la con-

1. Nous ne faisons naturellement allusion qu'à la musique *instinctive*, telle que la pratiquent spontanément la plupart des hommes : pour arriver, au contraire, à posséder l'*art musical*, l'éducation consciente, voulue, de l'oreille et des organes du chant, c'est-à-dire l'éducation des centres sensitifs et moteurs qui en sont l'aboutissant ou le point de départ, est absolument nécessaire.



stituent viennent à s'effacer, nous sommes dans l'incapacité absolue d'accomplir les mouvements si simples en apparence, si complexes en réalité, de la station debout, de la marche, de la parole, du chant.

Mais revenons aux représentations successivement acquises de la musique : laissant de côté l'écriture musicale [1] dont les troubles ne sont pas connus, on peut dire que, chez le musicien ayant reçu une éducation suffisante, l'évocation intérieure d'un « motif » pourra se faire :

Soit au moyen d'*images auditives*; il l'entendra mentalement;

Soit au moyen d'*images motrices*; il le chantera ou le jouera mentalement;

Soit au moyen d'*images visuelles* ; il le lira mentalement.

En pratique, — comme pour le langage, — ces trois catégories d'images se superposent d'ordinaire et sont inextricablement confondues. C'est — comme pour le langage — l'état pathologique qui vient démontrer la multiplicité des composantes dans une faculté qui nous apparaît comme une unité fonctionnelle. Un mot sur chacune de ces catégories d'images :

A. *Rôle des images auditives en musique.*

Ce sont les plus importantes : tous les musiciens sont forcément des *Auditifs forts* comme les peintres sont surtout des *visuels*, du moins en ce qui concerne leur art; car le perfectionnement des centres auditifs au point de vue musical n'implique nullement un affinement concomitant du centre auditif *verbal* : des idiots, des microcéphales, incapables de se constituer des centres de langage, présentent parfois de remarquables aptitudes musicales. Rien n'est variable, d'ailleurs, comme l'époque à laquelle ces représentations auditives se localisent en un centre : « Chez beaucoup d'enfants, dit « G. Ballet [2], les images des sons musicaux s'installent avant celles « des mots; beaucoup chantent avant de savoir parler. Il en est même « chez qui les représentations des sons s'organisent avec une facilité « et une précocité surprenantes. » Et l'auteur cite les faits suivants : le cas rapporté par Reyer d'un enfant de neuf mois qui répétait exactement les notes jouées au piano; l'enfant de Stumpf qui montait régulièrement la gamme à l'âge de quatorze mois; le fils du compositeur Dvorak (de Prague) qui, à l'âge d'un an, chantait la marche de *Fatinitza* et, à un an et demi, chantait les mélodies de son père que ce dernier lui accompagnait au piano.

1. V. Wallaschek, *op. cit.*, p. 64. — Cas de Jackson.
2. G. Ballet, *op. cit.*, p. 24.

Mais il ne faut pas conclure de cela que les images musicales se localisent *toujours* et fatalement en centres avant les airs phonétiques; chez beaucoup d'enfants au contraire, les airs joués ou chantés n'éveillent que des impressions de bruit plus ou moins rythmé, et rien, chez ceux-là, ne vient prouver qu'ils saisissent la musique en tant que mélodie. Dans certains cas même, et j'en ai observé des exemples, il y a un retard très grand, jusqu'à quinze, dix-sept ans, dans l'établissement et bon fonctionnement des centres auditifs relatifs à la seule musique. Une gymnastique cérébrale, longuement et judicieusement conduite, peut arriver, dans ces cas, à la constitution parfaite bien que tardive de ces centres.

Enfin, l'incapacité fonctionnelle d'*origine centrale* peut se prolonger toute la vie. Grant-Allen[1] cite le cas d'un jeune homme qui, toute sa vie, fut dans l'incapacité absolue de distinguer deux notes d'une même octave, notes ayant, par conséquent, une valeur tonale bien différente. Si on faisait, devant lui, résonner toutes les notes d'un piano successivement, de la plus grave à la plus aiguë, le passage étant progressif, par tons et demi-tons, il entendait toujours le même son. C'était, qu'on me passe l'expression, une sorte de *daltonisme auditif*, mais qui ne concernait que les sons musicaux, car ce jeune homme, dont l'ouïe était normale, aimait fort les œuvres des poètes, — de Swinburne en particulier, — dont il savait de longs passages par cœur et dont il appréciait en connaisseur les raffinements prosodiques et les harmonies verbales.

L'époque à laquelle se constituent les *images auditives musicales* en un centre déterminé est donc des plus variables. Or, M. Ribot[2] a établi sous le nom de *loi de régression* une formule générale des désagrégations de la mémoire qu'on pourrait, il me semble, traduire d'une façon schématique et abrégée par l'énoncé suivant : *La mémoire se constitue par stratification, des impressions les plus anciennes aux plus récentes; elle se détruit par érosion, des plus récentes aux plus anciennes.*

S'appuyant sur cette loi et pensant que les représentations auditives de la musique s'organisent précocement et *toujours avant* les représentations auditives verbales, G. Ballet a conclu, avec réserve d'ailleurs, que la *surdité musicale*, étant relative à des acquisitions antérieures à celles de la parole, ne pouvait se montrer avant la *surdité verbale* et isolée, par conséquent. Un aphasique, suivant lui, perd ses images sonores de mots, mais il conserve encore ses images

1. Grant-Allen, *La surdité musicale*; *Rev. philosoph.* V. p. 574.
2. Ribot, *Maladies de la mémoire*, Paris, 1891, p. 89 et suiv.

sonores musicales. Il comprend un *air* alors qu'il ne peut plus comprendre la parole. Si son amnésie devient totale, il peut perdre enfin cette dernière faculté, mais, enseigne G. Ballet, cette perte est forcément *secondaire* et ne peut jamais être *primitive*. Le cas de Grant-Allen vient déjà infirmer cette théorie; de plus, nous avons vu combien est variable l'époque de formation des images auditives musicales suivant les cerveaux. L'opinion de l'auteur, légitime pour les enfants à représentations musicales précoces (préverbales), cesse de l'être dans les cas très nombreux où ces représentations sont tardives (post-verbales). Enfin, ce qui vaut mieux que des inductions théoriques, une observation personnelle, qu'on lira plus loin, nous démontrera la possibilité de la perte isolée de l'audition musicale, de la *surdité tonale*, sans surdité verbale.

Tardives ou précoces dans leur formation, les images auditives occupent, avons-nous dit, le premier rang dans les représentations mentales de la musique. Il est impossible de s'en passer, et même quand il en existe d'autres dont le fonctionnement est perçu par le sujet, l'*audition mentale* joue toujours le premier rôle. L'auteur du livre *du Langage et de la Musique* [1], Stricker, affirme n'avoir, en musique, que des représentations *motrices*, c'est-à-dire des *souvenirs d'articulation* des sons, des images d'*efforts musculaires* et jamais un souvenir d'audition intérieure. Il avoue d'ailleurs n'être que médiocre musicien. C'est là un aveu parfaitement inutile, car il est impossible de se représenter mentalement une note, un son musical, simple ou composé, une phrase, une mélodie, un accord harmonique, un timbre d'instrument ou de voix humaine sans ce qu'on a appelé l'*oreille intérieure*. Les autres modes de représentation viennent par surcroît, mais ne peuvent suppléer à l'absence totale d'audition pour évoquer une image mentale nette de la musique. Et comme cette évocation d'images auditives intérieures est la base nécessaire de toute extériorisation, de toute expression (chant, instruments), on peut affirmer qu'il n'y a pas de musicien sans faculté de produire mentalement des images auditives fortes et précises.

Un « motif » évoqué par la mémoire ou inventé sera *entendu en dedans* avec une très grande netteté. Chez les êtres bien doués, cette évocation sera très facile, et succédera à une seule audition réelle, objective : on cite toujours comme exemple le cas fameux de Mozart qui, à Rome, nota le *Miserere* d'Allegri, après deux auditions seulement à la chapelle Sixtine, laquelle gardait jalousement la partition du vieux maître.

1. Stricker, *op. cit.*

Rien de plus variable suivant les individus que le mode suivant lequel se produit cette image subjective : pour les uns, c'est une voix, plus ou moins analogue à la voix humaine, qui chante en eux; pour d'autres, l'air est joué sur un instrument qui leur est familier; pour certains, c'est un instrument indéterminé, *image moyenne* de tous les instruments d'ordinaire entendus. S'il s'agit d'un passage récemment entendu sur une voix ou un instrument déterminés, l'image sonore ainsi revivifiée dans le centre auditif, reproduira, avec une merveilleuse netteté parfois, le timbre, la sonorité, l'intonation, l'accent, le style de l'impression réelle. L'exercice et l'habitude arrivent, ici comme partout, à engendrer des prodiges : le grand Habeneck, le soir de ses concerts au Conservatoire, réentendait mentalement tout son orchestre, et dans son vaste déroulement, cette image auditive si complexe était en même temps si précise qu'elle ravivait pour lui le souvenir des moindres dissonances et des plus légers écarts de mesure.

Le fonctionnement du *centre auditif* peut être si intense, si parfait que la représentation mentale qu'il produit arrive à s'*extérioriser* et à faire croire, pour le sujet, à l'existence réelle d'un chant objectif. C'est le mécanisme ordinaire de l'hallucination [1]. Le sujet *entend* véritablement une voix, un chant extérieur. C'est là l'origine de certains procédés de composition, de certaines formes d'inspiration dont on trouve de nombreux exemples dans l'histoire des musiciens; chez certains maîtres italiens primitifs où la tendance mystique était très marquée, il y avait un phénomène de *dictée* musicale par des « voix d'en haut », lequel objectivait et *réalisait* ce qui n'était que le jeu subjectif et spontané du centre auditif.

Ces centres auditifs jouent aussi le principal rôle dans la représentation mentale, beaucoup plus difficile, des *accords* harmoniques, c'est-à-dire des notes multiples et simultanées; mais ici, une image visuelle intervient parfois pour donner une impression optique des otes complexes constituant l'accord. Chez beaucoup de musiciens, les deux représentations se mêlent, s'entr'aident et se complètent. Où l'image auditive est absolument pure et suffit à elle seule à l'aperception mentale sans mélange d'aucun autre apport sensoriel ou moteur, c'est quand il s'agit de se figurer intérieurement le *timbre* d'un instrument, d'une voix; une tenue de cor, de haut-bois, de violon, le timbre particulier de telle voix humaine, ne peuvent être évoqués dans l'esprit qu'au moyen de l'oreille intérieure, tandis

1. V. en particulier : Binet, *L'hallucination, recherches théoriques et pratiques, Rev. philosoph.*, avril-mai 1884. — Séglas, *Les troubles du langage chez les aliénés*, Paris, Rueff (Bibl. Charcot-Debove), 1892.



que d'autres éléments de la musique, la mélodie par exemple, comme nous l'allons voir, peuvent comporter en outre des images motrices et visuelles.

En résumé, les représentations auditives, les images sonores sont si bien *spécifiques* de la musique que sur 60 musiciens professionnels ou tout au moins pratiquant à fond cet art, 9 seulement m'ont affirmé se servir sciemment, mais non d'une façon constante, des images d'ordre visuel ou moteur comme complément des images auditives. Les 51 autres ne conçoivent intérieurement la musique qu'au moyen de ces dernières. Je me hâte d'ajouter que ces chiffres n'ont pas une valeur absolue parce que l'examen introspectif est peu familier aux artistes. Beaucoup, par exemple, peuvent se servir des images visuelles sans en avoir conscience et encore davantage des images motrices. Ici comme pour le langage, — et nous en verrons plus loin un fait probant, — c'est la perte pathologique d'une catégorie d'images qui montre au malade le rôle secret que jouaient ces dernières et combien il s'en servait à son insu [1]. Les nombres ci-dessus ne prouvent donc qu'une chose, c'est la prépondérance en intensité des images d'ordre auditif en musique comme en matière de langage, — mais plus encore qu'en matière de langage.

B. *Rôle des images motrices en musique.* — Les images auditives ne sont pas toujours purement sensorielles. Stricker [2] a fort bien montré qu'il s'y mêle souvent un élément d'origine musculaire. Une cantatrice citée par lui percevait très nettement, en *écoutant* de la musique, des sensations laryngées analogues à celles qu'elle eût éprouvées en chantant elle-même; j'ai parfois constaté, à la main, un léger mouvement d'ascension du larynx chez des sujets devant lesquels on exécutait un brusque intervalle ascendant, octave ou même sixte. D'autre part, les expériences de Mach (de Prague) sur le *tensor tympani* et sur les sensations que nous percevons de ses contractions en entendant des sons élevés, les expériences de Hensen et de Bockendahl concluant dans le même sens nous montrent que des sensations d'origine musculaire se mélangent intimement aux sensations auditives dans la perception immédiate des sons et dans leur rappel par voie de représentation mentale. Dans l'audition réelle, ces sensations kinesthétiques (*tensor tympani*, muscles du larynx,

1. Il en va de même, d'ailleurs, pour toutes nos sensations internes; à l'état sain, le *complexus vital* est si bien lié, si coordonné que la sensation de la vie organique nous paraît *une* et indécomposable. C'est la maladie et les sensations qu'elle produit qui montrent aux moins analystes d'entre nous que nous sommes un composé d'organes à la fois autonomes et confédérés.

2. Stricker, *op. cit.*, ch. XXII, *Des représentations des sons musicaux*, p. 164 et suiv.

de l'inspiration, etc.) passent d'ordinaire inaperçues; elles sont faibles et le champ de la conscience est occupé à ce moment par la sensation auditive bien autrement puissante; dans la reproduction mentale de la musique, dans ce qu'on pourrait appeler la *musique intérieure*, la représentation motrice peut prendre au contraire une importance presque égale à celle des représentations auditives. Certains sujets même, mal doués au point de vue de ces dernières, comme Stricker, ne peuvent « se figurer un air », se représenter une mélodie qu'en la chantant intérieurement, en faisant mentalement les mouvements d'organes, les efforts musculaires nécessaires à sa réalisation extérieure; le cas est d'ailleurs exceptionnel et constitue une infériorité; le plus souvent, les deux représentations, auditive et musculaire, marchent de compagnie. Il nous faut naturellement distinguer ce qui a trait aux représentations motrices relatives au chant et celles qui concernent les instruments.

α. Chant. — On sait que, comme pour la parole, les efforts d'organes associés, les synergies musculaires mises en jeu pour la réalisation de tel ou tel chant laissent en nous, dans certains centres du cerveau, une image « résiduelle » très nette. Quel que soit le foyer de ces images kinesthétiques, elles sont susceptibles d'être évoquées par la volonté : on chante mentalement tel ou tel motif, c'est-à-dire qu'on se représente et qu'on reproduit mentalement dans leurs moindres détails les mouvements complexes et délicats nécessaires à la production de ce motif. Cette représentation interne est aussi nette que celle qui accompagne l'effort de réalisation objective. Il y a des chanteurs qui recommencent un trait, intérieurement, jusqu'à ce qu'ils aient vaincu telle ou telle difficulté vocale que présente un passage ardu. Cette gymnastique toute virtuelle du centre moteur montre la précision des images musculaires, kinesthétiques. Le jeu de ces images motrices, la mise en mouvement toute subjective des muscles, des organes du chant s'accompagne tout naturellement d'une représentation auditive, le sujet *s'entendant* chanter en même temps qu'il *se sent* chanter. S'il existe des cas où l'image auditive peut rester isolée, comme dans les faits précités d'hallucination où le sujet *s'entend* sans se rendre compte que c'est lui-même qui chante mentalement, la représentation motrice au contraire, — sauf dans les cas analogues à celui de Stricker, — est toujours accompagnée d'une représentation auditive [1].

1. Cette fusion fonctionnelle des images provenant de centres différents est si parfaite à l'état normal que la plupart des sujets n'en perçoivent pas la dualité. On sait pourtant qu'il est des cas où le malade distingue parfaitement et de lui-même les images produites par les centres moteurs de celles produites par le



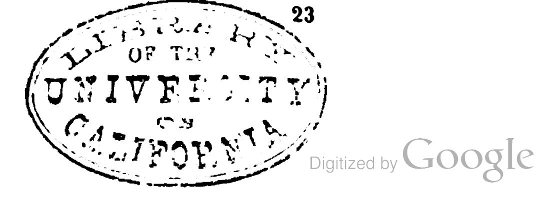
M. G. Ballet a fort bien mis en lumière l'existence de l'aphasie motrice d'ordre musical; nous citerons plus loin un cas emprunté par lui à Kast, ainsi que quelques autres qui établissent d'une façon indéniable la réalité d'une *Amusie motrice* comparable à l' « Aphasie-Broca » (*Aphémie*).

Mais l'observation des faits simplement physiologiques vient aussi nous montrer qu'il existe un centre de mémoire motrice de la musique, surtout pour le Chant. Il arrive fréquemment, en effet, à des chanteurs d'être obsédés par un motif *entendu* mentalement d'une façon très nette et de ne pouvoir le traduire au dehors, de ne pouvoir réaliser par le chant l'image auditive existante; un degré de plus et ce qui n'est là qu'une disposition passagère, une incapacité transitoire des centres moteurs deviendrait pathologique.

β. *Jeu des instruments.* — Quant aux mouvements exigés par le jeu des instruments, ils ont, eux aussi, leurs centres de mémoire motrice, probablement multiples et complexes, vu la multiplicité et la complexité des muscles intéressés. Les mouvements si difficiles à coordonner des deux mains (piano, instruments à cordes), des deux mains, de la bouche et de la poitrine (instruments à vent), exigent la mise en action progressive de centres de coordination et impliquent une mémoire qui peut disparaître dans certains cas. On trouve, partout relaté, le fait singulier (Charcot) de ce trombone qui, « toutes ses autres mémoires motrices étant restées intactes, avait perdu le souvenir des mouvements associés de la main et de la bouche nécessaires au jeu de son instrument ».

Les centres moteurs relatifs au jeu des instruments ont si bien leur existence propre et leur autonomie fonctionnelle qu'ils peuvent nous aider, à eux seuls, à nous rappeler un souvenir musical sorti de la mémoire auditive. On sait ce que les musiciens désignent sous le nom de *mémoire des doigts.* Quand ils veulent retrouver un motif perdu que leur centre auditif est impuissant à évoquer, les mains placées sur l'instrument arrivent très souvent à reconstituer, d'abord par fragments, puis d'une façon complète, le souvenir aboli dans les centres sensoriels. La mémoire des mouvements tant de fois accomplis se réveille au contact de l'instrument et, une fois commencée, la reconstitution se fait d'une façon presque automatique. Ce n'est

centre auditif : dans l'aliénation mentale. (V. Séglas, *Troubles du langage chez les aliénés*, p. 147.) Certains sujets qui ont des hallucinations produites tour à tour par l'éréthisme de ces deux foyers d'images, attribuent les unes, les *motrices*, à un être qui les possède intérieurement, qui occupe leur gorge, leur langue; et les autres, les *auditives*, à des *voix* qui leur parlent de l'extérieur. (Cf. Motet, art. Hallucinations, *D^re^ pratique de méd. et de chir.* de Jaccoud.



plus l'oreille qui guide la main, c'est la main — et ses souvenirs musculaires inscrits dans les centres moteurs — qui vient suppléer à l'insuffisance des représentations auditives.

γ. *Le rythme et la représentation motrice.* — Il est un élément de la musique qui, considéré isolément, ne comporte guère qu'une représentation motrice ou, tout au moins, n'éveille que des idées de mouvement et, par conséquent, provoque, dans la plupart des cas, des mouvements commencés; nous voulons parler du *rythme*, qui est le mouvement même de la musique.

Originellement, la musique fut l'accompagnement de beaucoup d'actes musculaires rythmés eux-mêmes par les nécessités physiologiques (danse, marche, bercement, rame); ce qui, dans cette musique primitive, suivait, reproduisait le rythme des actes humains en le régularisant, c'étaient, outre la voix, les instruments dits *de percussion* dont l'art sauvage est encore si prodigue, ces instruments « à son indéterminable, dit Lévêque [1], rebelle à la tonalité et à la modalité », ces instruments qui n'ont qu'à peine de timbre et sont juste assez musicaux pour pouvoir s'allier aux instruments qui, dans l'orchestre, constituent le chant. Or, l'élément représenté par ces instruments, la *mesure*, ne se figure guère en nous que sous la forme de *mouvement*, accompli ou réprimé. On sait que l'audition d'un morceau fortement rythmé entraîne une foule de contractions musculaires, inconscientes ou demi-conscientes; on sait aussi le rôle que jouent les airs de danse ou de marche dans la production des actes dont ils sont la peinture esthétique. Cela explique comment la représentation interne d'un rythme déterminé — abstraction faite de toute mélodie concomitante — sera forcément une représentation motrice, — d'un tout autre caractère, il est vrai, que les représentations motrices d'expression musicale, soit vocale soit instrumentale — mais n'empruntant rien au domaine purement sensoriel. Qu'on essaye de se figurer, de *penser*, sans y adapter aucun chant, un rythme quelconque, un 6/8, un 2/4, immédiatement dans certains muscles s'éveilleront des mouvements plus ou moins réprimés, mouvements du pied, de la main, de la tête; même en les supposant réprimés complètement on aura toujours en soi une image de mouvements correspondant aux *temps*, à leur distribution en faibles ou forts, à leur mode de groupement binaire, ternaire, ou quaternaire. Cette image est si bien distincte de toutes les autres relatives à la musique que, dans certains cas d'*Amusie* (*paramusie*),

1. *Psychologie des instruments*, *Rev. philos.*, 1884, p. 41. — V. aussi : Berlioz, *Traité d'orchestration*; — *Id.*, *A travers chants*, 4e édit., Paris, Calmann Lévy, 1886.



où les malades sont incapables de se représenter les sons eux-mêmes dans leurs rapports d'intervalle tonique ou de les produire correctement, Wallaschek [1] a noté que l'élément rythme était respecté alors que l'élément chant était altéré.

C. *Rôle des images visuelles en musique.* — Enfin, chez les musiciens très habitués à la lecture des partitions, il peut se surajouter un phénomène tout analogue à ce qui se passe chez les personnes accoutumées à la lecture verbale; c'est-à-dire que chez ceux-là toute mélodie, tout chant, tout accord pensés soit de souvenir, soit d'invention, ont trois représentations simultanées, images plus ou moins confondues, mais dont on peut démontrer par l'analyse l'indépendance réelle; un tel sujet lit, *voit* mentalement le symbole graphique de sa pensée musicale en même temps qu'il *entend* la note, la phrase évoquée par lui et qu'il la *chante*. Chez quelques-uns, les plus hautement visuels, cette lecture mentale acquiert une incroyable précision. Ils lisent intérieurement les notes, les signes de valeur, de tonalité, de mesure, de silence. Un jeune chef d'orchestre de Paris, admirablement doué au point de vue de son art, dirige toutes ses partitions de mémoire et cela, du premier soir où elles sont exécutées. Il *lit* mentalement l'œuvre entière et sa représentation visuelle est si nette qu'elle lui rend autant de services que sa représentation auditive. Je me hâte d'ajouter que c'est là un cas extrême et tout à fait exceptionnel. Pour la plupart de ceux chez lesquels se produisent des *images notales visuelles*, elles sont loin d'avoir une pareille précision; elles se réduisent à une sorte de schéma des sons, à une figuration plus ou moins fruste constituant un dessin approximatif de la mélodie et de ses accompagnements. Ce qui prouve bien pourtant, tout fait pathologique mis à part, — et nous en verrons plus loin, — que les représentations visuelles peuvent avoir, — à notre insu même, une part dans l'idéation représentative des sons, c'est que certains musiciens — et c'est mon cas — ne peuvent se rappeler le motif le plus clair, le plus élémentaire à la simple audition même plusieurs fois renouvelée; il faut qu'ils l'aient *vu écrit*; alors l'image en demeure fixée d'une façon indélébile. Chez ceux-là, il y a bien formation d'une *image auditive*, — ce qu'on appelle psychologiquement une image *faible*, latente, — puisqu'ils reconnaissent au passage l'air s'ils le réentendent; mais l'image, pourrait-on dire, est toute *passive*; elle ne peut pas, sous l'influence de la volonté, se reformer, être évoquée mentalement d'une façon *active*. Le cliché cérébral de la sensation existe bien,

1. Wallaschek, *op. cit.*, p. 62.

dans la collection d'images qui constitue la mémoire ; mais le sujet ne peut en tirer de lui-même une épreuve ; il faut l'association d'une *image visuelle* pour suppléer à la faiblesse de l'*image auditive*.

Il existe, semble-t-il, un moyen pratique pour reconnaître les *auditifs purs* et les *mixtes*, en musique ; les premiers, écoutant, par exemple, une symphonie, ferment les yeux et essayent de s'isoler totalement, de façon à ne laisser ouvertes, de toutes nos fenêtres sur le monde extérieur, que celle de l'*audition* ; les seconds, au contraire, entendent mieux s'ils *lisent* en même temps la partition. La vue des symboles graphiques complète la perception auditive, en même temps que la vue des mouvements indicateurs du chef d'orchestre, des « attaques » de telle ou telle masse instrumentale, leur fournissent des images accessoires d'ordre visuel ou moteur qui les aident, sur-le-champ, dans la compréhension complète de l'œuvre et, plus tard, dans son évocation interne par la mémoire.

§ IV

Cas pathologiques : *Les amnésies musicales* (*amusies*).

Les observations recueillies dans les auteurs précités et quelques observations nouvelles vont nous montrer ce que nous a fait pressentir la physiologie des représentations mentales de la musique, telle qu'elle vient d'être esquissée : l'existence d'*amusies* parallèles aux *aphasies* et, comme ces dernières, dépendant tantôt d'un défaut simultané d'action de *tous* le centres enregistreurs et producteurs d'images (*Amusies totales* ou *mixtes*), tantôt relevant d'un arrêt de fonctionnement de l'un quelconque de ces foyers (*amusies simples* ou *spéciales*). Dans ce dernier cas, on a affaire à des amusies soit sensorielles (*auditives* ou *visuelles*), soit motrices. Si, dans beaucoup de cas cités, les amnésies musicales sont mêlées à de l'aphasie, cela tient à deux causes : la première, c'est que, en réalité, le processus amnésique peut envahir toute la sphère de l'expression relationnelle, — langage, musique, mimique ; — la seconde, c'est que le trouble restreint, spécial, appelé *Amusie* n'a guère été étudié qu'à propos de l'aphasie dont il apparaît comme corollaire, non obligatoire du reste. Mais d'après quelques observations qu'on lira plus loin, il sera facile de comprendre que l'amnésie d'ordre musical, — soit surdité tonale, soit cécité notale, soit amusie motrice, — soit encore, les trois réunies, — puisse se produire d'emblée à l'état de syndrome isolé.

Examinons d'abord les faits d'*Amusie totale* ou tout au moins mixtes, complexes.

A) *Amnésies musicales mixtes ou totales* (*amusies complexes*). — Wallaschek [1] dit à propos des *Amusies motrices* que « l'histoire du théâtre présente de nombreux cas de chanteurs tombés soudain dans l'impuissance totale ou partielle de chanter ». Il fait de ces cas, vagues d'ailleurs et au sujet desquels il se borne à cette brève mention, des faits d'*amusie motrice*. C'est aller un peu vite. Rien ne prouve que, dans ces cas, les autres modes de représentation ne soient pas atteints en même temps. Deux faits concernant des musiciens « professionnels » m'ont été transmis avec quelques détails qui montrent que, brusquement, peut se produire un arrêt de fonctionnement de tous les centres relatifs à la musique.

OBS. I. — En 1873 [2], Barré, un ténor qui chantait le rôle important de la *Petite Fadette*, à l'Opéra-Comique, fut pris brusquement un soir, en pleine représentation, d'une amnésie musicale absolue. Ni l'orchestre, ni ses camarades qui essayaient de le remettre sur la voie, ne parvinrent à raviver sa mémoire. « Il ne comprenait plus ce qu'ils chantaient et ne pouvait plus lui-même émettre une note. » Rentré dans sa loge, il percevait fort bien le langage ordinaire et répondait à ce qu'on lui disait; mais tout ce qui avait trait, non seulement à l'œuvre qu'il chantait alors, mais encore à son répertoire entier, était sorti de sa mémoire, musiques et paroles. Il guérit en quelques mois et put reprendre ses rôles.

Un autre fait est relatif à Prudent, l'éminent pianiste, doué, on le sait, d'une incomparable mémoire musicale.

OBS. II. — Un jour, vers 1852 [3], exécutant en public un *concerto* de lui, avec accompagnement d'orchestre, il perdit brusquement la mémoire de toutes les choses de la musique : « Son œuvre, à ce moment-là, n'était plus pour lui *qu'un bruit incohérent*; pas une phrase des *tutti* de l'orchestre, plus un chant mélodique n'étaient compris de lui. » En même temps, *impuissance absolue*, complète d'*exécution*, *même à la lecture*. Il partit le lendemain à l'étranger, guérit à peu près, mais joua toujours, depuis cet accident, avec la partition sous les yeux. Il ne se produisit pas, en cette circonstance, de symptômes congestifs, ni d'aphasie.

1. Wallaschek, *op. cit.*, p. 62.
2. Commun. écrite.
3. Commun. écrite.

Ces deux cas, bien que très insuffisants comme détail, nous paraissent jusqu'à nouvel ordre des faits d'*amusie mixte* en ce qui concerne les représentations tant auditives que motrices vocales pour Barré, auditives, visuelles et motrices instrumentales pour Prudent [1]. Cet arrêt fonctionnel ne concernait strictement que les sons musicaux. C'est comparable au fait de Carpenter cité par Ribot: « un enfant, après s'être violemment heurté la tête, reste trois jours inconscient. En revenant à lui, il avait oublié tout ce qu'il savait de la musique, rien autre n'avait été perdu [2]. » Les observations qui précèdent empruntent plus d'intérêt à cette particularité qu'il s'agit de personnes ayant acquis, dans toute leur plénitude, les diverses facultés musicales. Cet effacement simultané et isolé de toutes les représentations nécessaires à un mode d'expression est à rapprocher des cas assez nombreux [3] où, sur deux ou trois langues, l'aphasie en respecte une, la plus anciennement acquise d'ordinaire.

Ces faits ne sont pas rares; mais ils demandent à être sérieusement étudiés; nul doute qu'ils ne montrent des pertes associées de plusieurs catégories d'images concourant inégalement à un résultat morbide. Ces cas mixtes seraient même probablement plus fréquents que les observations d'*Amusie isolée*, *spéciale* que nous allons passer en revue.

B) *Amusies musicales spéciales* (*amusies simples*).

α) *Amusie auditive* ou *surdité tonale* (*amusie « sensorielle »* de Wallaschek, « *tontaubheit* »). Un exemple fort connu nous est fourni par l'histoire déjà citée plus haut [4] de ce jeune homme qui ne percevait aucune différence entre les diverses notes d'une octave. Cette surdité spéciale, coïncidant avec une intégrité parfaite de l'appréciation des sons verbaux, paraît avoir été, ici, congénitale et même héréditaire. Elle représente, dans toute sa pureté, le « Tontaubheit » que Wallaschek oppose, non sans raison, au *Worttaubheit* (surdité verbale) de Munk.

Dans d'autres faits, comme celui de Bernhart [5], la surdité tonale avait coïncidé avec la surdité verbale; même, le malade, sa surdité

1. Ces amusies *mixtes* seraient même probablement plus fréquentes qu'on le croit. Ainsi, le cas partout cité de Kast (Ballet, etc.), comme *amusie motrice*, présenta une phase dans laquelle le sujet de l'observation entendait les sons verbaux, mais ne comprenait plus les sons musicaux. (*Rev. des sc. médic.*, 1886, XXVIII, 575.)

2. Carpenter, *Mental physiology*, p. 443. — Ribot, *op. cit.*, p. 114.

3. Cas de Charcot, d'Oré, de Lordat, de Cros, de Rinckenbach, de Balzer, de Trousseau, de Bernhart, etc.

4. Grant-Allen, *Mind*, avril 1878. *Rev. phil.*, V, 574.

5. Bernhart, *Centralblatt für Nervenheilkunde*, 1882, d'après Bernard, *op. cit.*

verbale amendée, ne pouvait reconnaître les airs familiers qu'on chantait devant lui : « on chante, disait-il, tantôt trop haut, tantôt trop bas, mais quel chant on vient de dire, je ne sais pas. » — Même coïncidence des deux surdités chez la malade de Bernard [1] qui conduite « à la musique militaire d'un square entendait fort bien qu'un bruit se surajoutait aux autres; mais ce bruit restait pour elle dépourvu de tout caractère mélodique. »

Cette extension de la surdité verbale aux sons musicaux est déjà un fait rare, car dans la plupart des cas d'aphasie auditive, la faculté de percevoir les *tons* est conservée (Wernicke, Bernard, Ballet). Mais plus exceptionnelle encore est l'apparition de la *surdité tonale* comme symptôme unique. C'est ce qui fait l'intérêt de l'observation suivante :

Obs. III. — M. B., cinquante et un ans, très vigoureux, non athéromateux, sans tare diathésique personnelle, mais à antécédents de famille congestifs et apoplectiques, présente depuis trois ans des crises de migraine ophtalmique; les deux premières ayant duré trois ou quatre jours chacune (1889-1890) avaient été accompagnées d'*aphasie* [*verbale* durant quatre ou cinq heures. Le malade dont l'intelligence restait intacte était dans l'incapacité absolue de parler : les quelques mots qu'il arrivait à prononcer étaient sans rapports avec ce qu'il voulait dire (*paraphasie*). N'ayant pas assisté à ces périodes d'aphasie, vu leur brièveté, je ne puis porter un diagnostic exact sur leur forme; le malade comprenait parfaitement ce que lui disaient sa femme et son fils; de plus, il pouvait lire. Donc, probabilité d'aphasie-Broca. Les autres symptômes du syndrome *migraine ophtalmique* étaient au complet : scotôme scintillant « en lignes de fortifications », douleurs orbitaires et oculaires intenses se prolongeant bien après l'aphasie, quarante-huit heures environ. La crise totale se terminait sans laisser de traces. Le diagnostic avait été fait successivement par le professeur Potain et le professeur Panas. Ce dernier avait examiné l'œil à l'ophtalmoscope et l'avait trouvé sain. Pas de parésie dans le membre supérieur droit; quelques fourmillements seulement. En juillet dernier (1891) le malade est repris d'une nouvelle crise, sans aphasie cette fois, sans aphasie *verbale* du moins, car je constatai par hasard l'existence d'une *surdité tonale* très nette, et cela dans les conditions suivantes : le malade demeurait près d'une caserne. Des troupes passent tous les jours sous ses fenêtres; on était en été, les croisées étaient ouvertes ; pendant ma visite, un régiment vint à rentrer au quartier pendant que sa musique exécutait la *Marseillaise*. Si un air est facilement reconnaissable, c'est celui-là, surtout joué par les cuivres d'un orchestre militaire. Or, à la suite d'une

1. Bernard, *op. cit.*, obs. X, p. 160.

conversation et d'un interrogatoire inutiles à relater, je pus acquérir la conviction que M. B. n'entendait rien qu'un bruit confus, au milieu duquel il ne discernait rien de musical. Je renouvelai et complétai l'épreuve de toutes les façons, au piano, en lui jouant les airs, qu'au dire des siens, il connaissait parfaitement. Il entendait le *bruit*, donc, pour employer la terminologie de Munk [1], il n'y avait pas de *surdité corticale générale* (*Rindentaubheit*). Il rapportait fort bien les sons entendus à leur cause, à leur source, aux instruments; donc pas de *surdité psychique* (*Seelentaubheit*); mais il était incapable d'apprécier les seuls sons musicaux en tant que sons musicaux. C'était là une sorte de surdité spécifique (*Tontaubheit*, Wallaschek), absolument comparable à la *surdité des mots* (*Worttaubheit*) [2]. Le lendemain, ce symptôme ayant cessé, il me confirma ses impressions de la veille; il avait entendu, me disait-il, en parlant de la *Marseillaise*, « de grands fracas de cuivre et c'était tout ». Je m'assurai qu'il connaissait bien l'air en question, ainsi que les autres, en les lui faisant fredonner et tapoter au piano. La veille, cette dernière action avait, elle aussi, été impossible pour n'importe quel air connu de lui, sans qu'on soit, pour cela, autorisé à conclure à de l'Amnésie *motrice*. Une perte si complète des images auditives suffisait, chez un sujet aussi médiocrement musicien, à empêcher le *chant*.

Il eût été intéressant de faire d'autres recherches à cet égard et d'examiner minutieusement M. B. sur d'autres détails de l'expression musicale; mais la brièveté des phénomènes ne m'en laissa pas le temps. D'ailleurs, l'éducation artistique du malade n'était pas assez complète pour que cet examen fût concluant. Il ne reste acquis de cette observation que la *possibilité de la surdité tonale*, comme symptôme isolé et indépendant de toute *surdité verbale*.

En résumé, le tableau idéal de la surdité tonale serait caractérisé par les traits suivants : un homme, aphasique ou non, entendrait la musique comme une série de bruits sans aucune signification, sans aucun lien esthétique. Il ne pourrait suivre ni reconnaître la mélodie la plus simple ou la mieux connue de lui auparavant. Pour que l'observation fût concluante, il faudrait que cet état survînt chez un sujet dont on eût pu apprécier préalablement le plus ou moins haut degré de culture musicale. La mémoire spéciale, antérieurement bien meublée de souvenirs mélodiques, se serait ainsi brusquement vidée. Chez un tel sujet, la lecture musicale pourrait s'effectuer encore, ainsi que le jeu d'un instrument pour des passages longtemps « tra-

1. *La physiologie des localisations en Allemagne*, de Duret, renferme l'exposé des travaux et des idées de Munk.
2 V. aussi le travail de Crouigneau : *Étude clinique et expérimentale sur la vision mentale*; Paris, 1884, p. 115 et suiv.

vaillés » et qui seraient restés dans « ses doigts ». Mais les sons résultant de ces actes (jeu par cœur ou à la lecture) ne seraient pas mieux appréciés que les autres. Quant au chant, vu l'énorme importance des images auditives comme *contrôle* de cet acte, il serait probablement impossible. Un cas si tranché, si complet, est peut-être difficilement réalisable. Cependant, nous avons trouvé dans les observations précédentes les éléments de cette description, et je ne doute pas que l'étude approfondie des troubles amnésiques survenant chez certains musiciens ne donne des caractères qui se rapprochent de ce tableau.

β) *Amusie visuelle* ou *cécité notale* (« alexie, paralexie musicales » de Wallaschek). — Les notes ayant été apprises en tant que symboles graphiques, visuels, bien après les lettres, elles seront en général moins « adhérentes » que les lettres dans les centres optiques de la mémoire des signes [1]. Rien d'étonnant donc à ce que la *cécité musicale* précède la cécité verbale, et que, dans tous les cas de cécité verbale, il y ait, *à fortiori*, de la cécité musicale.

Les cas où l'alexie a été double, intéressant à la fois les symboles phonétiques et musicaux, sont assez nombreux : tel est le cas de Proust [2] : un aphasique par cécité verbale *pouvait écrire la musique, mais était incapable de la lire*; la mémoire motrice de l'écriture était conservée, mais la mémoire visuelle était atteinte dans les deux ordres de symboles. Un autre malade du même auteur [3] pouvait écrire les notes, composer, reconnaître une mélodie à l'audition, mais était incapable de jouer *en lisant et de relire ce qu'il avait écrit*. Ici, tous les centres d'idéation musicale étaient intacts, sauf le centre visuel. Un cas de Kussmaul [4] est tout à fait similaire : audition conservée, répétition aisée des motifs entendus, mais lecture impossible; c'est-à-dire, *centres auditif et moteur* intacts, centre *visuel* aboli. Enfin, chez un malade de Bouillaud [5] tel qu'on peut le reconstituer d'après la description de l'auteur, il y avait, réunies, de la cécité verbale et de la cécité notale.

Une observation plus récente de Dejerine [6], très détaillée, nous montre encore une *cécité verbale* et *notale* due, — non plus à une

1. A noter pourtant le cas relaté par Jackson (Wallaschek, *op. cit.*, p. 64) d'un malade qui ne pouvait plus lire les lettres et qui lisait encore la musique. Cela prouve que dans la notion d'*adhérence*, il faut peut-être faire entrer, en même temps que l'élément *chronologique*, l'usage plus ou moins *habituel* des images.

2. Proust, *Arch. gén. de méd.*, 1866.

3. Proust, *ibid.*, 1872.

4. Kussmaul, *op. cit.*, tr. fr., p. 181.

5. Bouillaud, *Bull. de l'Acad. de méd.*, 1865, t. XXX, p. 762.

6. Dejerine, *Mercredi méd.*, 2 mars 1892. — *Soc. de Biol.*, 27 février 1892 : *de la cécité verbale*.

lésion du centre optique des signes, mais à une interruption de conductibilité entre ce centre et la région occipitale (*Cunei*)[1]. « Le malade, dit l'auteur, *parle* correctement, et *comprend* tout ce qu'on lui dit; il *écrit spontanément* et sous dictée, mais il ne peut *relire* ce qu'il a écrit; il peut copier, mais d'une façon un peu défectueuse, et lire à l'aide du subterfuge qui consiste à parcourir de la main, en très grand, les contours des lettres; ici la *cécité verbale* est dégagée de tout élément moteur, auditif, graphique; *au point de vue musical*, parallélisme absolu des manifestations. Cet homme qui était excellent musicien a perdu la faculté de lire la musique; il a de la *cécité musicale*, mais il joue aisément de mémoire des partitions complexes; il a pu, d'ailleurs, apprendre par l'audition de nouveaux airs assez difficiles. » Cet état dura quatre ans; puis de nouvelles lésions plus étendues se produisirent qui amenèrent une aphasie complète, ne respectant que la mimique.

Dans un certain nombre de faits, l'*alexie musicale* s'est montrée seule. Tel est l'exemple que relate Finkelburg [2] d'un malade qui, sans aphasie, pouvait jouer de mémoire, reproduire les mélodies qu'il entendait, mais ne pouvait plus lire la partition. Tel est encore le cas de Charcot [3] : un professeur éminent de la Faculté de médecine de Paris fut surpris un jour, en se mettant au piano, de constater l'impossibilité de déchiffrer, comme il en avait la grande habitude. Cette cécité notale précéda de quelques mois une hémiplégie promptement mortelle. J'ai moi-même observé un cas tout à fait similaire: un vieux musicien d'un grand théâtre lyrique de Paris présenta, comme prodrome d'une aphasie avec hémiplégie droite qui devait survenir trois ou quatre mois plus tard et l'emporter, une impossibilité subite de lire sa partie instrumentale dans l'orchestre. Cette cécité était strictement notale. Enfin, le cas célèbre de Bernard [4] rentre à peu près dans cette catégorie : une vieille dame professeur de piano, et qui bien qu'*aphasique motrice* pouvait prononcer les paroles des airs qu'elle avait retenus, présentait avec une cécité verbale très incomplète une cécité notale absolue. Elle pouvait lire les titres des partitions, les paroles placées entre les portées, bien qu'avec un peu d'hésitation, mais ne pouvait en aucune façon comprendre les signes musicographiques.

L'observation personnelle qui suit est un exemple assez rare de

1. Atrophie des irradiations optiques centrales et plaques jaunes siégeant sur le lobe occipital et sur une grande partie du « Cunéus ».
2. Finkelburg d'après Skwortzoff, *op. cit.*, p. 36.
3. Charcot, *Leçons*, 1883.
4. Bernard, *op. cit.*, p. 119.

cécité musicale temporaire, mais complète et pure, sans aucun mélange de cécité verbale.

Obs. IV. — Mme R., trente-six ans, neurasthénique, dyspepsie, ovaralgie, céphalalgie « en casque » sans préjudice de migraines franches; famille goutteuse, aucune tare psychique sérieuse; aucune dépression des énergies mentales. Surmenage, surtout l'hiver; situation de professeur estimé de piano et d'accompagnement; éducation musicale très complète et très précoce. Lecture musicale incessante devenue aussi aisée, — et beaucoup plus usuelle, — que la lecture ordinaire. *Auditive forte* comme tous les musiciens, elle est aussi *visuelle* en ce sens que jouant beaucoup par cœur, elle peut lire mentalement après trois ou quatre lectures réelles; et cette lecture interne l'aide comme complément des souvenirs auditifs et moteurs. En somme, chez elle, les images *motrices* (mémoire des doigts), les images *auditives* (mémoire musicale proprement dite), et les images *visuelles* (lecture mentale) se superposent, se renforcent et s'entr'aident. L'intégrité de son jeu dépend de l'action simultanée des trois catégories d'images. Inutile de dire qu'elle ne se rend pas compte à l'état normal de cette dissociation de sa faculté artistique.

Un soir, après une journée de migraine (gauche) intense, non encore tout à fait dissipée, voulant, dans le monde, jouer comme d'habitude, par cœur, elle sentit une insécurité si grande, un trouble si anormal dans son jeu, qu'elle dut, contre sa coutume, recourir à la partition. Ce fut alors bien pis, car elle constata, sans y rien comprendre, qu'il lui était impossible de lire une ligne, une note, bien qu'elle *vît* les signes. La vision était intacte, ainsi que je pus m'en assurer le lendemain; la malade lisait facilement les caractères ordinaires, reconnaissait les chiffres, etc., son impotence fonctionnelle se limitait aux signes musicaux. Le sujet pouvait d'ailleurs chanter de mémoire et jouer de mémoire de nombreux morceaux qu'elle possédait bien; sa mémoire motrice était demeurée indemne; mais cependant, au piano, son jeu était hésitant, *les images visuelles, dont elle se servait beaucoup à son insu, lui manquant*. Elle entendait et appréciait parfaitement la musique. Donc, *alexie spécialisée* aux seuls caractères musicaux. La netteté du symptôme et son isolement sont déjà remarquables; mais ce qui fait l'intérêt de cette observation jusqu'ici comparable à celle de Bernard, c'est la particularité suivante : vers le troisième jour, quand le rétablissement des images visuelles s'effectua, la malade s'en aperçut, *parce qu'elle appréciait alors, non pas encore les notes elles-mêmes dans leur position sur la portée, mais leur valeur de temps, de durée*. Ne pouvant encore percevoir que telle note était un *si* ou un *ré*, elle se rendait compte pourtant que c'était une *croche*, une *noire*, une *ronde*. A partir de ce moment, et avec le plus banal des traitements, le rétablissement de l'appréciation des signes s'effectua

progressivement, en quatre ou cinq jours, et le retour à l'état normal se fit sans laisser de traces.

A propos de ce retour de la compréhension des *valeurs de durée* précédant celle de la *valeur tonique* des notes, nous tenterons un rapprochement : M. Ribot [1] a montré que l'*amnésie verbale* va d'ordinaire du particulier au général, qu'on perd d'abord les mots les plus concrets, ceux qui ne s'appliquent qu'à un individu ou à une catégorie étroite d'objets; les *noms propres*, les termes *techniques* sont ceux qui, d'expérience vulgaire, quittent les premiers la mémoire; puis viennent les substantifs dans leur ordre de particularisme ; les substantifs très concrets ne « recouvrant » qu'un objet déterminé, *encrier*, *lunettes*, par exemple, se perdent bien avant ceux qui sont d'un usage plus compréhensif, s'appliquant à beaucoup d'objets, comme *chose*, *être*, *animal*. Les adjectifs, surtout ceux qui qualifient indifféremment un grand nombre de sujets, comme *beau*, *grand*, etc., ne disparaissent de la mémoire que bien après les substantifs et les noms propres. Enfin, ce qui reste, c'est pour ainsi dire le soubassement de la langue qui demeure quand tout le reste de l'édifice, moins adhérent et plus fragile, a été ébranlé ou détruit. Ce sont les *pronoms* et enfin les termes *interjectionnels* qui confinent presque à la mimique, — au réflexe, en tout cas, — et qui, en leur qualité de langage primordial, sont les derniers atteints.

Cette loi, fort bien assise en ce qui concerne le langage verbal, est-elle également vérifiable en ce qui concerne l'interprétation du symbole musical? Il le semblerait d'après le cas précité. La valeur tonale des notes, leur position sur l'échelle diatonique, constitue, pour ainsi dire, une notion très concrète, une individualité ontologique analogue à ce qu'est le substantif et même le *nom propre* en matière de langage. Le signe graphique qui indique le *ré*^{3} n'indique absolument et individuellement que le *ré*^{3}; tandis que la qualité de durée, la *valeur de temps*, — blanche, croche, ronde, etc., — constitue une sorte d'adjectif susceptible d'être appliqué à un très grand nombre de mots. Les deux notions d'*individualité notale* et de *qualificatif de valeur* sont, il est vrai, réunies en un seul symbole, la note étant, par exemple, à la fois, un *ré*^{3} et une *blanche*. Mais il est intéressant de constater que le cerveau, dans la compréhension des signes, *apprécie distinctement les divers sens du symbole*. A l'état normal, cette appréciation est simultanée; mais à l'état pathologique, il peut y avoir dissociation. Le cas précédent prouverait, — si un cas isolé

1. Ribot, *Mal. de la mémoire*, p. 89 et suiv.

pouvait prouver quelque chose, — que, dans la vision centrale des symboles musicaux, le cerveau perd d'abord l'appréciation la plus limitée, la plus concrète des signes, pour perdre ensuite l'appréciation la plus étendue, la plus générale, et que le retour à l'état normal se fait d'abord par cette dernière, pour recouvrer en dernier lieu la notion la plus précise.

Si elle n'est pas tout à fait légitime, cette consécration de la loi dite *de régression* de Ribot n'en était pas moins à signaler.

γ) *Amusies motrices ou d'expression* (« motorische amusie » de Wallaschek). — « Certains faits, dit M. G. Ballet [1], démontrent la réalité et l'indépendance d'images motrices relevant des muscles de la bouche, du larynx, du thorax affectés à la production des sons musicaux; il y a, ajoute l'auteur, une *aphasie motrice pour la musique*, comme il y a une *aphasie motrice pour les mots*. Une observation de Kast établit la chose avec netteté. Elle est relative à un jeune homme de vingt-cinq ans qui fut atteint de divers troubles cérébraux consécutifs à un traumatisme du crâne. Kast constata à un moment donné ce qui suit : le malade était affecté d'une cécité verbale et d'une aphasie motrice très incomplète. Ce qui frappait chez lui, en dehors de ces phénomènes, c'était l'aptitude très différente du malade à comprendre et à exécuter le chant. Lorsqu'on exécutait une mélodie devant lui, il reconnaissait très bien les airs et les notes justes et les notes fausses, mais quoiqu'il chantât beaucoup avant son accident, il était devenu incapable, malgré tous ses efforts, d'exécuter un air avec les tons et les intervalles justes. »

Ici évidemment, la mémoire des Synergies musculaires coordonnées de l'émission vocale avait disparu. D'autres exemples existent dans la science, mais presque tous montrent une coïncidence avec l'aphasie. Disons donc un mot des *rapports* de l'amusie motrice avec l'aphasie motrice; plusieurs combinaisons peuvent se présenter :

1° Certains malades aphémiques [2] ont gardé leurs images motrices de chant, mais ne peuvent reproduire les paroles mises sur ce chant : tels sont les cas de Béhier [3], de Charcot [4], de Bouillaud [5].

2° D'autres, beaucoup plus nombreux, ne recouvrent la parole que pour les mots chantés sur les airs dont ils ont conservé la possession et les images motrices. Comme le dit Bernard, « airs et paroles for-

1. G. Ballet, *op. cit.*, p. 124.
2. Nous employons avec Broca et Bernard ce terme comme synonyme d'aphasie motrice.
3. Béhier, d'apr. Bernard, Ballet, etc. (Beru, *op. cit.*, p. 195) : le malade modulait la *Marseillaise* et la *Parisienne* sur le monosyllabe *lan*.
4. Charcot, *Leçons*, fait analogue.
5. Bouillaud, *Bull. Acad. de méd.*, 1865.

ment un cliché dont les malades ne peuvent rien détacher et qu'ils donnent tout d'une pièce ». Tel est le cas de Grasset [1] : un officier dont le vocabulaire est réduit à *pardi* et à la lettre *b.*, incapable de prononcer les mots *enfants* et *patrie*, chante correctement avec les paroles, la première strophe de la *Marseillaise*. Tels sont les cas d'Escot [2], d'Onimus [3], d'Hallopeau, de Brown-Séquard [4] et surtout de Bernard.

3° Enfin, et ici, nous touchons à l'*amusie motrice*, les aphémiques ont perdu la faculté du chant, la mémoire motrice relative à cet acte, comme celle relative à l'articulation des mots. Un malade de Grasset [5] exécute au piano un air de musique dont il lui est impossible de *dire* le titre, ni les paroles. Il est dans l'impossibilité absolue de *chanter* l'air qu'il joue. Clara X..., dont l'observation fut prise par Proust [6], « savait ses notes, faisait des gammes, reconnaissait les airs qu'on lui chantait, en jouait par cœur un certain nombre, mais il lui était impossible d'en fredonner aucun ».

Cette *amusie motrice* peut-elle se montrer isolément sans être accompagnée d'*aphémie*? C'est fort probable bien que je n'en connaisse pas d'exemple avéré. Wallaschek [7] cite comme tels les cas nombreux, dit-il, où des chanteurs se trouvent soudain dans l'impuissance absolue de chanter leur rôle. Nous avons vu plus haut ce qu'il fallait penser de cette interprétation, pour le moment, du moins. Ce qui rentrerait plutôt dans cette catégorie ce sont les cas (qu'il rapporte d'ailleurs à une forme dont nous ne voyons pas bien la nécessité, la *Paramusie*) de « membres de sociétés chorales » qui, sans aphémie, devenaient incapables de chanter correctement : la mesure était respectée, mais les intervalles toniques n'étaient plus conservés. On ne peut que regretter l'absence de détails dans la mention que fait l'auteur de ces désordres psycho-moteurs.

A côté de ces pertes de l'image motrice relative au *Chant*, il y aurait lieu de rechercher si un trouble correspondant ne peut se produire pour les images motrices relatives au *jeu des instruments*. Wallaschek [8] a créé pour ces amnésies, les termes, assez peu heureux du reste, d'*amimie*, de *paramimie* musicales. Le besoin de « symé-

1. Grasset, *Montpell. médic.*, 1878, t. XL.
2. Escot, d'apr. Bernard, *op. cit.*, p. 195.
3. Onimus, *Du langage considéré comme phénomène automatique; Bull. Soc. anthrop.*, 1873, VIII, 776.
4. Brown-Séquard, *Soc. de biol.*, avril 1884.
5. Grasset, d'apr. Bernard, *op. cit.*, p. 199.
6. Proust, *Arch. gén. de méd.*, S. VI, t. XX, p. 310.
7. Wallaschek, *op. cit.*, p. 65.
8. *Id.*, *ibid.*, p. 68.

trie » seul a pu le pousser à multiplier ces coupes dans un domaine encore si mal connu.

Tout acte un peu complexe laissant dans nos centres nerveux une mémoire des mouvements nécessaires à son accomplissement, il est évident que les images motrices relatives au jeu d'un instrument peuvent s'effacer; M. Charcot a signalé — nous l'avons dit plus haut (§ III. B. β.) — le fait d'un instrumentiste (trombone) qui, bien qu'ayant gardé toutes ses autres mémoires motrices, avait perdu l'image des mouvements associés nécessaires au jeu de son instrument. Il est à présumer que des recherches effectuées auprès des musiciens, — devenus aphasiques ou non, — fourniraient des faits similaires relativement assez nombreux.

§ V. — *Conclusions.*

L'étude spéciale des amusies serait intéressante à approfondir, — au moyen d'observations aussi minutieuses que celles qui sont faites sur l'aphasie et ses diverses modalités, — parce qu'elle éluciderait certaines obscurités du fonctionnement cérébral relativement à la compréhension et à la reproduction des sons et des symboles musicaux.

Dans l'état actuel de la question, deux hypothèses se présentent : ou les foyers d'images relatifs à la musique coïncident absolument avec ceux relatifs à la parole, et dans ce cas, les éléments nerveux, devenus impuissants pour tel ordre de représentations (parole) pourraient demeurer actifs pour d'autres catégories de symboles (musique, chiffre, etc.). Ou bien les centres présidant aux représentations et aux symboles différents se localiseraient en groupes cellulaires corticaux très proches les uns des autres, mais cependant distincts.

Cette première question que, seules, pourraient élucider des recherches anatomo-pathologiques, étant forcément réservée, nous conclurons qu'au point de vue physiologique, les faits jusqu'ici connus permettent d'appliquer à la musique et à ses représentations mentales la théorie des trois images. La prédominance des images auditives est plus grande encore que dans l'ordre verbal; mais chez les musiciens à éducation complète, des images d'origine motrice et visuelle peuvent jouer un rôle plus ou moins important.

Au point de vue des *formes* [1], et sans suivre Knoblauch dans ses neuf types d'*amusies* dont la plupart sont purement théoriques,

1. Quant aux *causes*, nous renvoyons à l'étiologie générale des amnésies. V. à ce sujet : *Essai sur les amnésies, principalement au point de vue étiologique*, Rouillard, th. Paris, 1885. — Sollier, *Les troubles de la mémoire*, Paris : Bibl. Charcot-Debove, Rueff, 1892, p. 93 et suiv.

et calquées sur les schémas de Lichtheim, nous reconnaîtrons, contrairement à Wallaschek, des amusies *totales* ou, du moins, complexes, et des amusies *simples*. Les dernières peuvent être groupées en amusies de *réception* ou centripètes et en amusies de *transmission* ou d'expression (centrifuges). Les unes comprennent la forme *auditive*, surdité tonale, « Tontaubheit », et la forme *visuelle*, cécité notale, alexie musicale. Quant aux autres, aux amusies d'*expression*, elles sont dues à la perte des images motrices relatives soit au *chant* (amusie motrice vocale), soit au jeu des instruments (amusie motr. instrumentale, *amimie* de Wallaschek).

Cette classification fort simple, qui ne repose que sur des faits observés, laisse de côté un grand nombre de formes construites par Wallaschek sans base clinique suffisante [1].

Ce qu'il importe encore de noter, c'est que, si l'amusie peut être un corollaire de l'aphasie, elle peut aussi se présenter à l'état d'*espèce indépendante*.

Enfin, si on considère la musique non plus comme un tout indivisible, mais comme un produit complexe formé d'un certain nombre d'éléments, tels que la *mélodie*, l'*harmonie*, les *timbres*, le *rythme*, on verra qu'au point de vue de la perception et de la représentation mentale, chacun d'eux comporte une prédominance spéciale d'images. Les *timbres* (voix, instruments) ont forcément une représentation auditive pure; le *chant mélodique* peut être intérieurement figuré au moyen des trois images, auditive, motrice, visuelle; un accord *harmonique* implique souvent une représentation visuelle en même temps qu'auditive, tandis que le *rythme* est surtout évoqué au moyen d'images motrices. Ce sont là autant de détails qui deviendraient le point de départ d'observations intéressantes dans certains cas d'amusie survenant chez des musiciens professionnels, et qui éclaireraient d'un jour nouveau la représentation mentale des sons et des signes musicaux.

Dr BRAZIER.

Juin 1892.

1. *Amnésie musicale*, Wall., parall. à l'amnésie verbale simple; pas de faits connus. *Paramusie*, *paralexie*, *paramimie*, etc.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA VOLONTÉ

(*Fin* [1].)

LA VOLONTÉ LIBRE

Le terme du développement volontaire est ce qu'on nomme liberté. De nouvelles discussions se sont élevées récemment sur ce sujet toujours actuel; la situation respective des divers partis semble s'être précisée. Nous ne pouvons donc nous dispenser de revenir sur une question qui n'est pas épuisée, ne fût-ce que pour dissiper certains malentendus et répondre, directement ou indirectement, à des objections dont nous avions jusqu'ici différé l'examen. Nous ne considérerons d'ailleurs le sujet qu'au point de vue psychologique.

I. — *L'idée de liberté.*

Les partisans actuels du libre arbitre ne déclarent plus seulement la liberté inexplicable en tant que « limite aux lois » [2] et affranchissement de la causalité; ils en sont venus à déclarer la « liberté absolument indéfinissable » [3], si bien qu'à la fin de la discussion, on ne sait même plus quel est le point en litige. Qu'il y ait des faits psychiques impossibles à définir et d'autant plus clairs qu'ils brillent de leur clarté propre, c'est chose incontestable : tel est le fait de la pensée, tel est le fait du plaisir ou de la douleur; tel est même le fait du vouloir, au sens le plus général du mot, comme réaction ou appétition provoquée par le plaisir ou la douleur. Mais nous ne saurions admettre que la liberté soit un fait de ce genre, évident par lui-même, simple et irréductible, comme la jouissance ou la souf-

1. Voir le numéro d'août 1892.
2. M. Renouvier.
3. M. Bergson.

france. On a soutenu aussi que la liberté est simplement une coloration particulière et un caractère spécifique des actions portant la « marque du moi ». Liberté serait ainsi une question de simple qualité, non une question de causalité. Sans doute la base de la liberté, c'est l'attribution des actes au moi comme sujet, de telle sorte qu'ils aient l'empreinte personnelle. Mais est-ce comme sujet *passif* que le moi doit imprimer sa marque? Une douleur rendue originale par la manière dont elle est subie, comme un rayon curieusement réfracté par la nacre ou l'opale, devient-elle libre en vertu de son caractère individuel? Il faut évidemment que le sujet soit actif, qu'il conditionne les décisions de sa volonté et que, par conséquent, il soit cause. La liberté, quoi qu'on en puisse dire, est essentiellement un problème de causalité. De plus, comme il s'agit de savoir si et comment je suis cause, moi, de mes actes, la liberté doit, en somme, se définir par rapport à deux idées : celle d'attribution au moi et celle de causalité.

On oppose la question préalable; on prétend que, la causalité impliquant le déterminisme, la liberté ne peut se définir en termes de causalité qui la détruisent. Mais encore est-il qu'il faut au moins ici une définition négative; si la liberté est l'exception à la causalité, il faut le dire et la déterminer au moins par ce qu'elle n'est pas. Si d'ailleurs il est vrai que la causalité implique le déterminisme, il n'est pas vrai qu'elle implique, comme on l'a soutenu, une illégitime traduction de l'inétendu en étendu, du temps en espace, du conscient en matière; la notion d'espace n'est pas le moins du monde impliquée dans celle de cause, qui implique seulement les idées plus générales de succession et d'activité.

Nous avons donc, à tous les points de vue, le droit et même le devoir de définir la liberté, et de la définir en termes de causalité, soit comme exception à la causalité, soit comme forme supérieure de la causalité même. Dans le premier cas, la liberté sera par définition l'inexplicable, la limite aux raisons explicatives. Dans le second cas, elle sera l'explication par certaines raisons d'ordre supérieur, qu'il s'agira de déterminer.

La première définition, outre qu'elle contredit le principe essentiel de la pensée et de la science, ne saurait convenir à l'idée de liberté, car elle aboutit à une pure indétermination qu'on n'a pas le droit de qualifier liberté plutôt que hasard. Qu'un acte se produise sans cause et sans raison, ou tout au moins sans cause adéquate et sans raison suffisante, par conséquent avec une partielle absence de cause et de raison, ce sera là un phénomène miraculeux, scandale de la pensée et de la nature, mais de quel droit le qualifierez-vous

liberté? L'idée de liberté implique nécessairement, outre l'élément d'activité, un élément d'intelligence; elle implique une causalité d'ordre intellectuel; là où cesse l'intelligence, c'est l'abîme, c'est la nuit, c'est l'insondable et l'innommable, c'est x. Aussi les philosophes qui, comme Lotze, ont fait appel à l'idée d'indétermination pour définir la liberté ont-ils fait fausse route : l'indéterminé, s'il existe, est indéterminé, voilà tout ce qu'on en peut dire. Tout autre nom qu'on voudrait lui attribuer est une détermination en contradiction avec sa nature. Le seul synonyme à peu près plausible est le mot de hasard, qui désigne l'apparition d'un phénomène sans cause, du « premier commencement » d'une série soumise pour le reste à la causalité. En tout cas, une pareille notion n'a rien à voir dans la psychologie, car elle est la négation même de la psychologie : au point où se produit ce phénomène sans cause, le psychologue n'a plus qu'à donner sa démission. Et s'il dit : ici cessent les causes, il n'a pas le droit d'ajouter : ici commence la liberté. C'est un trou noir dont il ignore invinciblement le contenu. Inutile d'ajouter que, dans l'expérience, jamais psychologue n'arrivera devant un tel gouffre; jamais il n'aura le droit de prétendre que ce qu'il n'a pu expliquer soit pour cela inexplicable. Aucun physiologiste ne peut expliquer dans le menu détail pourquoi et comment tel homme meurt, ni réduire tous les facteurs de cette mort en équation complète; est-ce une raison pour qu'il attribue la mort soit à un acte de libre arbitre, soit à un hasard, soit à un miracle? Nullement; le physiologiste se borne à dire : toute mort a son déterminisme, dont nous ne pouvons donner qu'une description générale. De même, chaque volition a son déterminisme, dont le psychologue ne peut donner qu'une description générale. Toutes les sciences sont ici analogues; aucune ne peut épuiser la totalité des raisons d'un fait particulier quelconque, et aucune n'a le droit d'en conclure que les raisons cessent là où nous ne les apercevons pas.

Aussi Kant, au lieu de placer l'indéterminé dans la série même des phénomènes, l'a-t-il placé au dehors et au-dessus, sous le nom de noumène. Mais nous refusons de nouveau à l'indétermination nouménale le nom de liberté, pour lui laisser seulement ce nom d'x que Kant lui donne avec raison quand il est conséquent avec lui-même.

Pour l'humanité, et en dehors de tout système philosophique, la liberté a toujours été l'indépendance sous certains rapports. Nous adoptons cette notion, plus vivante et plus concrète que celle de l'indétermination. Quant à la perfection morale, qui a fourni aussi des définitions de la liberté, elle constitue sans doute la plénitude de la liberté, puisque la volonté du moi, en cessant d'être égoïste, con-

séquemment dépendante des mobiles sensibles et des besoins matériels, s'identifie avec la volonté de l'universel. Mais c'est en tant qu'enveloppant de l'indépendance que la perfection morale est libre. Voici donc, selon nous, la véritable définition de la liberté, conforme à l'idée que le genre humain s'en est toujours faite : — La liberté est le maximum possible d'indépendance pour la volonté, se déterminant, sous l'idée même de cette indépendance, en vue d'une fin dont elle a également l'idée. — Nous trouvons ainsi dans la détermination de la volonté raisonnable deux idées directrices : l'idée de sa causalité propre et l'idée de sa finalité. La liberté sera réelle et étendue dans la proportion où sera réelle et où s'étendra la causalité appartenant à la volonté dans sa poursuite de la finalité : plus la volonté raisonnable trouvera en elle-même les réelles conditions requises pour causer tel effet et pour atteindre telle fin, plus elle se jugera indépendante et libre; *le maximum de puissance indépendante et consciente attribuable au moi dans la poursuite de ses fins* constitue donc bien la liberté. Si cette indépendance peut être absolue, il y aura alors une liberté absolue; si elle ne peut être que relative, il n'y aura qu'une liberté relative et limitée, c'est-à-dire une indépendance sous tels rapports n'excluant pas la dépendance sous tels autres rapports. Le problème est, encore une fois, de savoir jusqu'à quel point et comment le *moi* est *cause*.

Par ce mot de *moi*, on désigne tout ensemble la partie inconsciente et la partie consciente de la personnalité; on donne souvent le nom de moi au caractère, dont les profondeurs échappent à la conscience. Mais il ne suffit pas que la résolution résulte du caractère et porte ainsi la marque de notre tempérament physique et moral, pour être libre. Notre caractère, s'il est cause, est aussi avant tout l'effet du dehors; il est l'accumulation de nécessités pour la plupart organiques. En outre, n'étant pas tout entier conscient et raisonné, il n'est pas tout entier transparent pour soi. Quand donc une action dérive de notre caractère, nous n'en voyons pas toujours pour cela l'origine dans notre moi; nous nous sentons poussés par le dedans, mais toujours poussés. Mon caractère n'est pas mon vrai moi; il existe en grande partie *pour* moi, malgré moi, et non *par* moi. Je le trouve en grande partie préformé, si bien que je ne le connais moi-même ni dans son origine, ni dans ses éléments intimes, ni dans son action et ses effets. Être déterminé par son caractère, ce n'est donc pas être déterminé par soi. Pour coïncider avec le moi, il faudrait au moins que le caractère devînt tout entier conscient, diaphane, de toutes parts à jour et pénétré de lumière. Et ce n'est pas encore assez : pour constituer la liberté véritable,

il faut que ce soit la lumière même qui agisse, il faut que ce soit le moi conscient et réfléchi. La liberté est la causalité intelligente du moi.

L'idée de liberté étant ainsi définie, deux problèmes se posent pour le psychologue : 1° quelle est la genèse de cette idée; 2° quels en sont les effets?

II. — *Genèse de l'idée de liberté.*

De l'aveu de tous, nous éprouvons un sentiment de liberté : 1° en délibérant; 2° en nous déterminant. Ce sentiment n'est pas, comme certains philosophes l'ont cru, une simple conception abstraite de *possibles* jointe à l'ignorance de la *réalité* qui en sortira : c'est un sentiment concret de *puissance*. Il a sa première origine dans la réelle activité du désir, qui n'est point un état passif, ni reposant en soi, mais un effort vers l'avenir. En outre, du côté physique, il y a dans le désir des mouvements à la fois commencés et empêchés, d'où un état de tension dans les forces cérébrales. Il est clair que le sentiment de tendance psychique joint à la sensation de tension physique ne suppose nullement l'ambiguïté réelle et absolue des futurs. Il n'y en a pas moins ici la révélation interne d'une vraie puissance qui se développe en nous et par nous.

Outre le sentiment de puissance inhérent au désir, il y a aussi, pendant la délibération, un sentiment de puissance inhérente à l'intelligence même. Notre pouvoir conscient de comparer les motifs et mobiles est un facteur capital de la résolution; notre conscience ne se voit donc pas inerte, mais en train de *diriger* et de *décider* par le *jugement*, par la comparaison entre les idées et par l'idée même de son pouvoir directeur. Or, puisque la partie *pensante* de notre être est en même temps partie *agissante* et *dirigeante*, et même, en certains cas, *déterminante*, comment n'aurions-nous pas, dans la délibération, conscience du pouvoir de notre conscience, comment n'aurions-nous pas l'idée de la puissance même des idées? Que, là encore, il n'y ait point ambiguïté absolue ni arbitraire, cela est certain; encore y a-t-il action réelle.

La résolution, enfin, ne peut pas ne point nous donner une impression de force personnelle portée au plus haut degré d'intensité. En effet, dans les circonstances graves et pour ainsi dire tragiques, c'est notre personne tout entière que nous sentons en jeu : il y va de *nous-même*. Nous sentons en nous des impulsions énergiques en sens opposés et une victoire finale en un certain sens : cette victoire est celle de notre moi tout entier. Du côté physique, il y a passage

des forces de tension à un déploiement d'énergie et à un mouvement dans un sens déterminé. Sous tous les rapports, nous avons un sentiment de puissance active et personnelle, qui est la base du sentiment de liberté.

Le rapport du sujet aux objets dans l'intelligence est une nouvelle explication de l'idée de liberté. Aussitôt que nous reconnaissons distinctement des états mentaux particuliers, ils deviennent pour nous des « objets » : ils ont une forme déterminée provenant de représentations déterminées qu'ils enveloppent et qui, elles-mêmes, se réduisent à des perceptions renouvelées : ils finissent donc par ressembler aux objets du monde extérieur, et nous les pensons comme quelque chose qui n'est plus notre moi, ni l'action de notre moi. De là un double effet : ces *objets* de notre conscience réfléchie nous paraissent exercer sur nous une influence analogue aux influences extérieures, et, en tout ce qui résulte de leur influence, nous nous voyons *déterminés*. En même temps, nous avons une tendance à nous rendre indépendants de ces objets internes tout comme des objets externes, et nous nous formons ainsi l'idée de volonté indépendante. Comme il nous arrive, en effet, d'agir indépendamment des motifs conscients et de tous les *objets* internes clairement aperçus par notre réflexion, nous croyons avoir réalisé notre idée de volonté indépendante. Et de fait, nous l'avons réalisée dans une certaine mesure, nous avons acquis une indépendance *relative*.

Enfin il y a une raison plus profonde encore peut-être de l'aspect d'indétermination sous lequel nous nous apparaissons à nous-mêmes, et cette raison tient à la forme nécessaire de la pensée : sujet-objet. Notre pensée eût-elle épuisé toutes les raisons possibles d'un acte, il resterait toujours quelque chose dont elle ne pourrait plus donner de raison, à savoir elle-même. Aucune détermination de rapports entre les objets de pensée ne peut nous rendre compte de la pensée qui conçoit et ces objets et ces rapports. En tant que sujet pensant, je suis donc inexplicable à moi-même. Il en résulte que, quand j'agis sous l'influence de telles pensées, il reste toujours la pensée même qui n'est pas tout entière expliquée par ses objets; si bien que l'*acte* intelligent ne paraît jamais lui-même complètement expliqué par les *objets* de l'intelligence.

Ajoutons que le sujet conscient ne se voit pas seulement *pensant*, mais encore *sentant* et *désirant*; or le sentiment et le désir ne sont pas plus explicables que la pensée même par les « objets » qui les provoquent et auxquels ils s'appliquent. Ils constituent une réaction de l'être vivant par rapport à ces objets, et aucune expli-

cation en termes d'objets ne rendra jamais compte de la réaction subjective qui est au fond du plaisir ou de la souffrance, surtout au fond du désir, sans lequel il n'y aurait ni plaisir ni souffrance. L'appétition, c'est-à-dire le vouloir-vivre ou la volonté fondamentale, est objectivement inexplicable. Et c'est de là même que provient la conception du *sujet pur*. Illusoire ou non, cette conception du sujet pur a pour origine l'antithèse fondamentale de l'interne et de l'externe, de la conscience et des objets auxquels elle s'applique, sans lesquels elle n'existerait pas et dans lesquels, cependant, elle ne paraît pas s'épuiser; car ces objets, à leur tour, en tant du moins qu'*objets* de conscience, n'existeraient pas sans la conscience. Il y a donc là une antithèse de sujet et d'objet qui est la « forme » même de la conscience, ou plutôt sa nature constitutive au delà de laquelle aucune détermination par les *raisons* ne peut remonter. En résulte-t-il qu'il y ait dans la conscience une réelle indétermination? Non sans doute, mais il y a une indétermination relative aux raisons tirées des objets dont nous avons conscience. Il n'est pas étonnant que cette indétermination relative confère à la conscience une indépendance proportionnelle par rapport à ses objets, et lui permette de se poser en face d'eux comme capable de réagir sur eux.

Aussi tout ce que nous discernons clairement en nous par la réflexion est-il toujours moins que tout ce que nous sommes; ce n'est pas le tout de notre caractère, le tout de notre être physique et psychique : ce n'est donc pas le sujet humain tout entier. Le moi *connu*, le *moi* d'*expérience*, que le *sujet* aperçoit, est en réalité un *objet*, son produit en même temps que le produit des choses extérieures : il n'est pas le sujet lui-même, le sujet tout entier; et par là, n'entendez plus seulement le *sujet pur*, qui peut n'être qu'une abstraction, mais le sujet sentant, pensant et faisant effort au sein d'un organisme. Il en résulte que l'analyse objective ne saurait jamais épuiser toutes les raisons d'une volition particulière. C'est à bon droit que les explications trop claires et trop simples de nos actes ne nous satisfont pas. Quand les motifs et mobiles les plus visibles ont été énumérés, nous avons le sentiment que ce n'est pas tout : notre pensée ne peut concevoir autant que notre nature fournit. Nous exprimons ce fait en disant : j'ai agi de telle manière, d'abord pour telle raison, puis pour telle autre, puis pour telle autre encore, puis, en définitive, parce que je l'ai *voulu*. Expression légitime pour désigner notre volonté en tant que déterminée : 1° par notre caractère même, 2° par l'idée de sa propre causalité. Mais, comme nous ne pouvons prendre une conscience claire et réfléchie de la

réaction par laquelle notre caractère individuel, en ses profondeurs obscures, a *déterminé* le vouloir, sous l'idée elle-même déterminante de sa propre autonomie, nous finissons par prendre cette détermination incomplètement connue pour une indétermination réelle.

Si, dans les causes passées et présentes d'un acte tout n'est pas *pour nous* déterminé, à plus forte raison en est-il de même quand il s'agit de l'avenir. De plus, parmi les causes ou conditions de l'acte se trouve alors l'idée même de l'indétermination des futurs, qui vient se joindre à toutes les autres idées servant de motifs et de mobiles. Nous concevons l'avenir comme indéterminé *sur un point* tant que nous ne l'aurons pas déterminé sur ce point par l'idée même et le désir que nous aurons eus de telle détermination plutôt que de telle autre. Cette conception d'une indétermination relative de l'avenir par rapport à nous est la condition *sine qua non* de notre acte volontaire.

On a soutenu que l'avenir devait apparaître *absolument* indéterminé à toute volonté, pour que la volonté même pût agir. Mais c'est là une exagération. Il est seulement nécessaire que l'avenir apparaisse à toute volonté comme non déterminé *indépendamment de sa volition*; ce qui n'empêche pas la volition elle-même, déterminante du côté de l'avenir, d'être déterminée du côté du passé. Aucun de nous ne prétend agir sur le cours des astres, parce que ce cours nous apparaît comme entièrement *déterminé indépendamment de nos idées et désirs*; mais nous prétendons tous influer sur les mouvements de notre plume au moment de signer un contrat, parce que ces mouvements nous paraissent *non déterminés indépendamment de nos idées et désirs*. Nos idées et désirs, à leur tour, n'ayant pas une intensité et une direction toujours identiquement déterminées, il y a encore là un élément d'indétermination par rapport à notre connaissance de nous-même. Ainsi je suis pour moi-même indéterminé en ce sens que je ne me connais pas tout entier et que, par conséquent, je puis réagir sur moi comme sur un être encore incomplètement déterminé en dehors de cette action. Je ne m'apparais pas à moi-même comme tout fait et immuablement prédéterminé, mais comme en train de me faire et de me déterminer moi-même progressivement.

En résumé, la part d'illusion que renferme l'idée du libre arbitre vient de ce que notre action est déterminée d'abord par des *états psychiques* qui ne sont pas *tous* amenés à la conscience claire, puis par notre *nature psychique* elle-même,dont nous ne pouvons donner de raison. Nous avons conscience d'être incités à l'action par le dedans et psychiquement, non par le dehors et physiquement, mais

nous ne pouvons complètement analyser ni les causes internes de notre acte, ni celles de notre existence comme sujets conscients : nous ne pouvons mettre tous les termes du problème en équation. De là résulte le sentiment d'agir *par soi* combiné avec l'impossibilité de donner une raison précise, ultime et parfaitement déterminée du choix auquel on a abouti. Nous nous figurons alors non seulement que le choix résulte de notre puissance, — ce qui est vrai, — mais que cette puissance même est ambiguë, — ce qui n'est pas impliqué dans l'expérience intérieure.

D'après ce qui précède, on ne doit pas dire avec Spinoza que c'est simplement l'*ignorance des causes* qui produit l'apparence du libre arbitre, puisque nous n'attribuons pas à notre liberté un accès de fièvre dont nous ignorons les causes. Il faut à la fois ici une connaissance et une ignorance : 1° la connaissance que les causes sont *en nous*, qu'elles sont nous-même, et de plus la connaissance *partielle* de ces causes; 2° l'ignorance du *total* des causes et l'impossibilité de calculer toutes les actions ou réactions dont notre choix résulte. Et ce n'est pas tout encore : il faut ajouter l'élément essentiel que nous avons restauré dans la psychologie de la volonté, à savoir l'idée même de l'indépendance du *moi*, sous laquelle nous agissons toujours. Comme cette idée détermine une indépendance relative, une non-détermination par tels et tels motifs ou raisons objectives qui sans elle l'eussent emporté, nous acquérons un sentiment croissant d'indépendance en agissant sous l'idée de notre indépendance subjective. Donc, encore une fois, nous avons conscience de vouloir en vertu de raisons internes, partiellement connues et parmi lesquelles se trouve l'idée même de notre moi indépendant; d'autre part, nous sommes incapables de calculer la totalité des actions exercées par les motifs et mobiles sur notre caractère, ainsi que la totalité des réactions exercées par notre caractère même sur les motifs et mobiles; il en résulte que l'idée de notre indépendance, partiellement réalisée par le fait même qu'elle est conçue et désirée, nous produit l'effet d'une indépendance complète. Nous érigeons ainsi en quelque chose d'absolu la partie des relations que nous n'apercevons pas d'une conscience claire, et nous nous attribuons le libre arbitre absolu, le pouvoir absolu de choisir.

Ce pouvoir de choisir est, en réalité, le pouvoir d'être déterminé par un jugement et un sentiment de *préférence*. En ce sens, il est clair que nous avons le pouvoir de choisir, c'est-à-dire de comparer, au point de vue intellectuel et sensitif, diverses résolutions possibles et de réaliser le résultat de cette comparaison. Mais la comparaison n'est pas arbitraire, sinon elle ne servirait à rien; nous ne jugeons

ni ne sentons arbitrairement; nous n'arrivons donc pas arbitrairement à la conscience de tel rapport entre les diverses directions jugées et senties qui s'ouvrent à notre activité. Choisir arbitrairement, ce n'est pas choisir, c'est cesser au contraire de choisir pour s'en rapporter au hasard, comme quand on nous présente une assiette d'oranges. Si nous prenons au hasard, les raisons de notre mouvement seront toutes mécaniques; si nous choisissons, nous serons alors déterminés par un jugement de préférence fondé sur la grosseur, la couleur, le poids, la qualité de telle orange. Dès lors il ne nous sera plus possible de choisir l'orange la moins bonne, à moins que nous n'ayons des raisons de la choisir, par exemple pour laisser à notre voisine de table les meilleurs fruits, ou que nous ne voulions par là montrer notre liberté de choix, — ce qui est toujours une raison. Dans ce dernier cas, nous choisissons encore, en réalité, de prendre au hasard, pour montrer que nous ne sommes point sous la dépendance d'aucune orange particulière. Mais c'est par un véritable paralogisme qu'on donne le nom de choix à l'absence même de choix, c'est-à-dire au hasard, lequel se résout lui-même en déterminisme mécanique.

Pour vérifier par l'expérience notre puissance de vouloir au même instant, dans les mêmes conditions internes et externes, une chose ou son contraire, il faudrait vouloir à la fois cette chose et son contraire, ce qui est absurde. Nous ne pouvons donc vérifier notre pouvoir des contraires qu'en réalisant l'un et l'autre *successivement*; mais alors, nous ne sommes plus dans les mêmes conditions, puisque nous avons à chaque fois le souvenir de l'action précédente, avec un motif de faire l'action contraire pour montrer notre pouvoir même, ou encore de répéter la même action pour montrer qu'aucun ordre fixe ne nous enchaîne. En réalité, ici encore, nous choisissons de ne pas choisir; nous choisissons de vouloir au hasard pour montrer par là que notre volonté n'est pas déterminée dans une seule direction. Et, en dernière analyse, nous sommes déterminés à nous laisser déterminer par des conditions fortuites, c'est-à-dire, au fond, nécessaires, extérieures à notre jugement de préférence ou de choix.

Le sentiment que nous croyons avoir de notre pouvoir des contraires n'est au fond que l'expérience de la possibilité du hasard dans nos résolutions mêmes. Cette possibilité existe toutes les fois que la question nous offre un intérêt médiocre, ou que nous ne concevons pas avec force les motifs pour et les motifs contre, ou que les uns contre-balancent les autres et nous laissent indécis, indifférents; alors notre volonté, paresseuse ou lassée, se laisse déterminer dans la première direction venue. Ce hasard apparent est un ensemble

de petites conditions qui ont en réalité nécessité le vouloir en tel sens plutôt qu'en tel autre, en vertu de son équilibre instable. Nous avons alors raison de dire que nous aurions pu vouloir autrement, en ce sens que la moindre petite circonstance aurait pu faire tourner autrement la girouette intérieure; mais de là à croire que, *tout demeurant identique*, nous aurions réellement pu vouloir un des contraires aussi bien que l'autre, la distance est infinie. Le pouvoir d'abandonner sa volonté au hasard n'est pas la vraie liberté de choix, qui est au contraire le pouvoir de ne pas être déterminé mécaniquement par le hasard, mais intellectuellement par des raisons.

III. — *Les récentes théories du libre arbitre.*

Le libre arbitre, tel que le représentent ses partisans actuels, n'est pas autre chose que la vieille liberté d'indétermination ou d'indifférence. Tous les efforts récemment faits pour distinguer ces deux choses, quelque subtils qu'ils puissent être, sont aussi vains que les précédents. Admettre un indéterminisme quelconque, c'est admettre que certains actes, considérés sous tels rapports, ne sont pas déterminés par leurs antécédents et n'y ont pas leur complète raison; d'où il suit que, sous ce rapport, ils constituent des « commencements absolus », des nouveautés absolues, que rien de ce qui les a précédés n'entraînait à sa suite. Or un acte qui, sous un rapport quelconque, n'a pas de raison capable d'expliquer pourquoi il est tel et non tel, n'est-ce pas un acte de *liberum arbitrium indifferentiæ*? On répond : — La volonté ne se détermine jamais sans motif, mais elle peut se déterminer *entre* plusieurs motifs aussi bien pour l'un que pour l'autre. — Alors, répliquerons-nous, s'il y a des motifs, la volonté ne se détermine pas *conformément* à eux et peut même se déterminer *contre*; donc sa détermination précise et spécifique, en tant que telle, n'a pas de motif. Dès lors, ou bien elle est le résultat de causes subconscientes et inconscientes, plus fortes que les motifs conscients et visibles, et dans ce cas il y a déterminisme; ou bien elle est le résultat d'une décision absolument inexplicable, qui n'a sa raison ni dans les raisons présentes à la conscience ni dans d'autres raisons cachées. Il existe alors, *sur ce point*, une indétermination aboutissant à telle détermination, sans qu'il y ait de raisons pour que cette détermination et non l'autre se réalise. Nous voilà évidemment revenus à la liberté d'indifférence.

D'autres partisans du libre arbitre, qui se prétendent en même

temps adversaires de la liberté d'indifférence, accordent que la volonté suit toujours l'ensemble des impulsions actuelles les plus fortes, mais ajoutent qu'elle contribue elle-même à la force de ces impulsions par l'attention qu'elle leur accorde ou leur refuse. La question du libre arbitre, dit M. W. James, « est extrêmement simple »; elle concerne simplement la quantité d'attention ou de consentement à une idée que nous pourrons réaliser à un moment donné. « La durée et l'intensité de notre effort sont-elles ou ne sont-elles pas des fonctions fixes de l'objet? Voilà le problème. » — Remarquons que M. James pose mal la question, car il est clair qu'à l'objet pensé ou désiré il faut ajouter le sujet pensant et désirant, avec ses dispositions actuelles : il y a là deux termes également nécessaires. Selon nous, la décision finale est « fonction » dépendante des deux termes et elle exprime leur rapport; selon M. James, au contraire, on peut admettre qu'il y a dans toute volition « une variable indépendante, à savoir l'intensité ou la durée de notre effort d'attention à une idée »; étant donnée cette variation d'intensité et de durée dans le maintien d'une idée, nous rendrons dominante et fixe une idée qui, sans cela, eût passé vite ou eût été faible, et les mouvements corporels suivront. « L'unique fonction de la volonté, avait déjà dit M. Renouvier, est la fonction d'*appeler* ou de *maintenir* dans la conscience, ou d'*éloigner* de la conscience les idées de toute nature ». Voilà ce qui semble tout « simple » à M. W. James. Cette théorie remonte jusqu'à Lotze, pour ne pas aller plus loin. Ainsi, entre une idée et une autre, entre un désir et un autre, on imagine un phénomène spécifique : le maintien ou l'abandon de la première idée, du premier désir, comme si, entre une vague et une autre, on imaginait je ne sais quel phénomène intermédiaire consistant dans le « maintien » ou dans la suppression de la première vague, de façon à changer ainsi la direction du navire. Si l'unique fonction de la volonté est ainsi d'appeler ou de maintenir les idées dans la conscience, autant dire que cette fonction est égale à zéro; le maintien d'une idée ou d'une passion à un certain degré d'intensité, au milieu d'idées ou de passions d'intensité moindre, n'est rien de plus, pour le psychologue, que l'idée même avec son intensité et les autres idées avec leur intensité. Le maintien du vent du nord n'est rien de plus, pour le physicien, que le mouvement du vent du nord avec sa force supérieure à celle du vent du sud. Le maintien ne serait quelque chose de nouveau que si l'intensité qui le produit sortait tout d'un coup du néant. Et c'est en effet à cette hypothèse que M. James aboutit avec M. Renouvier et avec Lotze: une représentation ou une passion qui devient tout d'un coup plus intense ou

moins intense, sans que la raison s'en trouve dans une relation antérieure avec les autres représentations et passions ou avec l'état de notre moi. Il y a donc des idées et des désirs qui commencent absolument; il y a des vagues qui naissent tout d'un coup dans la mer intérieure, sans être formées par les gouttes d'eau précédentes, sans s'expliquer par la combinaison, l'intensité, la durée, la direction finale des mouvements inhérents aux particules d'eau. Il y a des flots qui s'appellent eux-mêmes, se maintiennent, se suspendent, sans qu'on puisse ramener leur mouvement à une loi. Cette théorie, loin de supprimer la liberté d'indifférence, n'en est qu'une aggravation, puisqu'elle la transporte dans le domaine de l'intelligence même, c'est-à-dire là où elle est le moins à sa place. La volonté, dans cette hypothèse, n'agit pas sans motifs présents, ni contre les motifs présents, mais elle peut sans motif changer tout d'un coup son motif présent en un motif subséquent contraire; donc il y a toujours un changement qui, comme tel, est sans motif et qui, par conséquent, se confond avec la liberté d'indifférence.

D'autres philosophes, enfin, croient échapper tout ensemble au déterminisme et à l'indéterminisme, à la théorie qui veut que les mêmes causes produisent les mêmes effets et à la théorie qui veut que les mêmes causes ne produisent pas toujours les mêmes effets, en soutenant que, dans la vie psychique, les mêmes causes ne reviennent jamais, le même état profond ne se reproduit pas. Ainsi se trouverait supprimée, avec la possibilité des mêmes causes, l'alternative des effets identiques ou différents. Chaque état psychique étant, par rapport à l'état antérieur, hétérogène, nouveau et original, du moins dans ce qu'il offre de vraiment personnel et de caractéristique, il n'y aurait plus lieu de lui appliquer un raisonnement qui ne conclut à l'identité des effets que par l'identité des causes. En un mot, l'action est libre, selon cette doctrine, parce que « le rapport de l'action à l'état d'où elle sort ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais[1] ». — Nous répondrons d'abord que l'intervention d'un nombre immense de lois pourrait elle-même produire un phénomène original, qui ne s'exprimerait plus par une loi, mais par des milliers de lois; au lieu d'être attaché à une chaîne, il serait attaché à mille : en serait-il plus libre? En outre, quand même ici toute loi serait impossible, faute d'une répétition du phénomène, il n'en résulterait pas l'absence de causes déterminant par une rencontre unique cet effet unique. La variabilité ou la

1. Voir M. Bergson, *les Données immédiates de la conscience*.

complexité, même infinie, n'exclut nullement la causalité. Le principe de causalité ne consiste pas, comme on se l'imagine, à dire simplement que les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais à dire qu'un effet quelconque, fût-il unique au monde et *sui generis*, sans rien d'identique auparavant, sans rien d'identique après, est lié à un ensemble de raisons ou de causes qui le détermine tel qu'il est présentement. Causalité, c'est un lien tel que, A étant donné, fût-ce une seule fois, B est donné par cela même, et donné une seule fois comme A ; B est donc donné nécessairement, ou déterminément, si vous préférez ; il est donné en fait. Contentons-nous de dire : il est *donné* ou il *est*; cela suffit. Si vous prétendez qu'il est *librement*, tandis que d'autres disent *nécessairement*, peu importe cette querelle de mots, le fait est qu'il est donné réellement, et que *lui seul* est donné. On en peut dire autant de chaque état du monde, à chaque instant; si vous voulez prétendre que cet état est *libre*, à votre aise; il est ce qu'il est, et au delà il n'y a rien à chercher. C'est précisément la thèse fondamentale du vrai déterminisme.

On accuse les déterministes de faire reposer leur opinion sur des considérations de passé ou de futur, et de dire que telle chose aurait *pu* être autrement, ou encore que l'on aurait pu d'avance la *prévoir*. Mais ces considérations sont tout indirectes. Soit qu'on pût ou non *prévoir* les choses, soit qu'il y eût ou non une intelligence capable de les calculer, soit qu'elles fussent ou non accessibles à l'intelligence, le déterministe soutient que, sous le rapport de l'*être* et non du *connaître*, elles étaient déterminées au moment même où elles se sont produites et comme elles se sont produites. Quant à savoir si elles auraient pu être autrement, ce sont les partisans du libre arbitre qui se livrent à ces hypothèses en dehors de la réalité et qui construisent des romans dans le passé ou dans l'avenir; le déterministe, lui, se contente de dire : A est, donc B est; la réalité de l'un est la cause unique de la réalité de l'autre; cela est ainsi de fait, et le fait coïncide avec le droit, parce que le fait est réel et que toute autre hypothèse est purement imaginaire. L'impossibilité du contraire n'est qu'une expression indirecte de ce qu'il y a d'*unique* et d'original dans la réalité actuelle.

Au reste, pourvu qu'on ne cesse jamais de revenir ainsi à la réalité et à l'actualité, la considération du possible et de l'impossible peut avoir sa valeur comme considération auxiliaire. Il n'est pas vrai que l'argumentation des déterministes sur le passé revête cette forme puérile : « l'acte une fois accompli est accompli », ni qu'on puisse ramener à cette tautologie l'assertion déterministe que l'acte contraire était *impossible*. « Il ne saurait être question, dit-on, ni de

prévoir l'acte avant qu'il s'accomplisse, ni de raisonner sur la possibilité de l'action contraire une fois qu'il est accompli; car *se donner toutes les conditions*, c'est, dans la durée concrète, se placer au moment même de l'acte et non plus prévoir. » — Sans doute on se donne toutes les conditions, mais idéalement; on sait que, quand toutes les conditions seront données, y compris telle condition ultime, l'acte aura lieu; en quoi cette prévision est-elle chimérique parce que toutes les conditions prévues n'existeront qu'au moment même de l'action? Niera-t-on aussi la possibilité de prévoir une éclipse de soleil, parce que ce serait se donner d'avance toutes les conditions, y compris l'intercalation de la lune entre le soleil et la terre, qui ne sera donnée qu'au moment même de l'éclipse? — On nous répondra que l'éclipse « revient », tandis qu'un acte concret et profond ne revient pas. Mais la *même* éclipse ne revient pas plus que la même *action*; jamais le soleil, ni la terre, ni la lune ne sont aux mêmes points de l'espace dans des conditions absolument identiques. Le second vol commis par un voleur n'est jamais identique au premier; ce n'en est pas moins un vol, et on peut prévoir que, si Cartouche a une bonne occasion de voler pour la seconde fois, il en profitera. On réplique encore que la prévision consiste, en astronomie, à laisser précisément la durée véritable hors du calcul, pour se borner à déterminer une série de rapports de position, de simultanéités ou coïncidences, une série de relations numériques, tandis que la prévision psychologique porte sur les intervalles mêmes, non sur les extrémités, sur la durée réelle et non sur les limites dans lesquelles on l'enferme artificiellement. Nous répondrons que la prévision psychologique ne porte pas plus que l'autre sur la durée comme telle, mais sur des rapports de succession ou de simultanéité entre certains états de conscience et leurs conditions, soit internes, soit externes. Prévoir que vous refuserez, vous, de voler pour vous enrichir, ce n'est pas s'occuper de la durée ni en elle-même ni en vous : c'est déterminer des relations entre votre caractère supposé connu et certains actes compatibles ou incompatibles avec ce caractère; et ces relations sont précisément indépendantes de la durée.

Enfin on veut prêter une action à la durée vraie, à la « durée concrète », en la considérant elle-même « comme une force », non sans doute dans les êtres matériels et inertes, sur lesquels la durée glisse sans les atteindre, mais chez les êtres vivants et conscients, où la durée produit un changement perpétuel. « Une sensation, dit-on, par cela même qu'elle se prolonge, se modifie au point de devenir souvent insupportable; le même ne demeure pas ici le même, mais se

renforce et se grossit de tout son passé »[1]. Qu'importe, s'il se grossit selon des lois? Et comment soutenir qu'une sensation prolongée soit libre? D'ailleurs, la distinction est artificielle. Si telle sensation prolongée devient insupportable, ce n'est pas simplement parce qu'elle est prolongée dans la durée, mais parce que, les conditions organiques ayant changé et une accumulation d'effets s'étant produite, de nouvelles sensations se produisent aussi et sont *déterminées*; le temps n'y est pour rien. Ce n'est point de son passé que la sensation se renforce et se grossit; elle est renforcée par les conditions présentes du corps et du cerveau.

C'est donc arbitrairement qu'on veut faire de la durée une sorte de « vie interne » qui se déploierait toujours différente de soi et toujours hétérogène, une liberté en devenir, échappant aux lois de la répétition et de la conservation. Cette idée du temps nous semble mystique; fût-elle réalisée, elle ne constituerait pas pour cela une véritable liberté, mais une sorte de hasard vivant. Ce serait le triomphe de cet indéterminisme auquel on prétendait échapper. L'indéterminisme ne consiste pas seulement à dire que les mêmes effets ne s'expliquent pas par les mêmes causes, mais aussi que des effets toujours changeants et nouveaux ne s'expliquent pas par quelque changement et quelque nouveauté dans les causes.

Enfin l'hétérogénéité absolue qu'on imagine dans la conscience est chimérique. Nous n'avons, prétend-on, aucune raison de conserver à un sentiment « son ancien nom, sauf qu'il correspond à la même cause extérieure ou se traduit au dehors par des signes analogues ». Ainsi donc, l'amour ne serait pas toujours l'amour, parce qu'il se nuance sans cesse? Et on ne pourrait rien prévoir à son sujet, pas même le plaisir que causera la vue de l'objet aimé, parce que « une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus »?

Si nouveauté, hétérogénéité, originalité étaient synonymes de liberté, il faudrait dire alors que nous sommes libres non pas seulement dans nos résolutions et actions, mais aussi dans nos sentiments profonds, dans nos plaisirs et nos douleurs les plus intenses, qui intéressent notre être tout entier, qui le font vibrer en toutes ses parties et aboutissent par là à un cri de joie ou de douleur sans précédents en nous. Le désespoir d'avoir perdu l'être que nous avons le plus aimé est un état d'âme absolument hétérogène aux autres dans sa partie *affective* et *sensitive*, non pas seulement dans sa partie *active*. Si donc il suffit qu'un « état psychique » soit

1. M. Bergson, p. 118.

« unique en son genre et ne doive plus se produire jamais en nous » pour que cet état soit libre, alors nous sommes libres jusque dans les souffrances les plus aiguës et les plus profondes, uniques en leur genre, et où la fatalité nous domine tout entiers. Bien plus, nous sommes libres en tout et partout, car aucun état psychique, même « superficiel », ne se reproduira absolument le même. C'est donc par un véritable paradoxe que l'école de Lotze identifie le libre avec le nouveau, avec le changeant, avec l'hétérogène. De ce qu'un acte de libre arbitre introduirait une nouveauté absolue dans le monde, il n'en résulte nullement que les nouveautés relatives qui existent dans le monde soient libres.

IV

Dans l'idée de liberté psychologique et morale, telle que la conçoit la conscience de l'humanité, non telle que l'imaginent les auteurs de systèmes métaphysiques, quels sont les éléments réalisables selon les lois psychologiques et physiologiques établies par la science? En d'autres termes, qu'y a-t-il dans l'idée de liberté : 1° d'impossible; 2° de possible psychologiquement et physiquement; 3° de possible métaphysiquement? Voilà, selon nous, comment doit être posé le problème. Il consiste à rechercher, dans l'idée de liberté, les éléments conciliables avec le déterminisme, soit sur le terrain scientifique de la psychologie et de la cosmologie, soit sur le terrain des conceptions métaphysiques, et à distinguer cette portion conciliable de la portion inconciliable, c'est-à-dire en contradiction formelle avec le déterminisme. Notre but n'a jamais été de concilier la liberté et le déterminisme précisément dans ce qu'ils ont de contradictoire, par je ne sais quel prestige de dialectique hégélienne. Si donc l'on commence par définir la liberté : « ce qui est en contradiction absolue avec le déterminisme et inconciliable par définition avec le déterminisme, de quelque manière qu'on l'entende », il est clair qu'il n'y aura plus de conciliation à chercher.

Mais est-ce là l'idée que la conscience humaine se fait de la liberté? Est-ce sous cette forme toute négative qu'elle la conçoit; ou n'est-ce pas avant tout, comme nous l'avons fait voir plus haut, sous la forme positive d'une *indépendance du moi par rapport aux motifs et mobiles particuliers qui influent sur sa volonté*? Définition qui n'exclut pas *a priori* des éléments compatibles avec le déterminisme. En tout cas, c'est de cette définition, nous, que nous partons, et nous avons bien le droit de la poser telle, car l'histoire entière de la morale et même de la métaphysique est d'accord avec ce sens

général du mot liberté. Le libre arbitre vulgaire n'est lui-même qu'un certain mode d'indépendance du moi qu'on lui attribue par rapport à des contraires qui se balancent; et quoique cette indépendance n'ait pas le caractère absolu que lui prêtent les métaphysiciens du libre arbitre, elle n'en a pas moins sa vérité relative, dont l'humanité s'est toujours contentée dans la pratique.

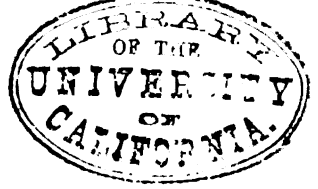
Mais notre méthode va plus loin encore, sans pour cela tomber dans les jeux de logique hégélienne. Même en définissant la liberté, par pure hypothèse, le contraire du déterminisme, c'est-à-dire une puissance d'indétermination absolue, on peut encore et on doit se demander : — Jusqu'à quel point l'*idée* de cette indétermination, idée qui est réelle alors même que l'indétermination ne le serait pas, peut-elle agir sur le déterminisme même et conformément aux lois du déterminisme? D'où résultera une certaine conciliation, non pas sans doute de l'indétermination réelle, mais de l'*idée* d'indétermination avec le déterminisme même. Ce sera, en d'autres termes, un déterminisme modifié par l'idée de son propre contraire et de ses propres limites, façonné par l'idée d'une puissance d'indétermination et prenant ainsi un aspect nouveau sans changer d'essence rationnelle. Prétendra-t-on que de tels problèmes soient factices et qu'une telle méthode soit artificielle, alors que, tout au contraire, nous rétablissons dans la question un élément capital négligé à la fois par les déterministes et par les indéterministes : l'idée de la liberté et de son action? Le déterminisme est-il complet s'il n'étudie pas l'influence de cette idée, qui, en fait, existe dans la conscience humaine? Et l'indéterminisme, de son côté, n'est-il pas puéril, s'il confond de prime abord l'idée et le sentiment de la liberté avec une réelle suspension du déterminisme réclamé par l'intelligence? Les deux partis adverses raisonnent chacun selon des hypothèses de leur invention et selon des définitions de leur fabrique, au lieu de prendre pour point de départ les faits donnés dans la conscience humaine. L'homme s'est toujours cru *libre*, surtout dans l'accomplissement des actes moraux, et il a toujours fait consister cette liberté dans une certaine indépendance de son moi intelligent et actif par rapport aux objets extérieurs, et même aux objets intérieurs ou motifs particuliers d'agir. Jusqu'à quel point, pour la science psychologique, cette indépendance est-elle possible et réelle? Jusqu'à quel point, pour la science morale, est-elle nécessaire? Jusqu'à quel point enfin est-elle concevable pour la philosophie générale, qui étudie les principes les plus élevés de la connaissance et de l'existence? Voilà comment nous concevons et posons

le problème, avec la persuasion que toute autre manière de le poser est « simpliste », inexacte et illusoire.

Les considérations morales et métaphysiques étant ici mises de côté, voyons comment, au point de vue psychologique, pourra se réaliser l'idéal de l'action libre. Il ne sera pas inutile d'examiner, sous un angle différent, des questions que nous avons longuement traitées ailleurs ni de lever certaines difficultés qu'on a voulu nous opposer.

Le moi étant, avant tout, une unité consciente, si les deux termes dont l'un détermine l'autre sont également enveloppés dans cette unité, la détermination commence à perdre son caractère mécanique, et l'être est déjà déterminé par quelque chose de soi, sinon par soi. Le plus bas degré de cette détermination, celui où la contrainte est encore le plus manifeste, c'est l'impulsion résultant d'une sensation, par exemple d'une douleur intense. La sensation pénible et l'impulsion consécutive ont beau être embrassées dans une même conscience, l'être a beau se trouver déterminé par quelque chose de soi, à savoir sa propre douleur, il est évident qu'il n'est pas libre. On peut seulement dire qu'alors, malgré la contrainte interne, il y a déjà l'apparition d'un ordre de choses différent de ce mécanisme grossier où le premier terme pousse, sans le savoir, un second terme qui est mû sans le savoir. Par la conscience, un lien s'établit entre les deux termes, sans supprimer encore l'action nécessitante du premier sur le second. Il faut d'ailleurs remarquer que, dans le cas qui nous occupe, le mode de l'action contraignante exercée par la douleur échappe à la conscience. Il y a des raisons organiques qui font que la douleur produit des vagues de mouvements réflexes et de mouvements expressifs, sans le concours de notre volonté; la conscience constate ici et subit le résultat, sans apercevoir les intermédiaires entre la douleur antécédente et l'impulsion conséquente. L'unité des deux termes dans la conscience est donc incomplète, puisqu'ils demeurent des extrémités séparées. Et il en est ainsi dans toute passion. Chaque fois que nous agissons en vertu d'une passion quelconque, il s'accomplit dans notre organisme une foule de mouvements dont la passion est en grande partie le reflet et qui, en tout cas, contribuent à lui donner sa physionomie propre, son caractère d'agitation et de « perturbation » intérieure. La conscience n'embrasse donc alors en elle-même que des résultats dont les vraies conditions lui échappent : elle se voit passive et ne saurait avoir un sentiment de liberté.

Lorsque nous agissons, au contraire, sous l'influence d'idées, et surtout d'idées générales, la part de la passion est réduite au mini-



mum. Il existe bien toujours quelque sentiment attaché à l'idée, sentiment qu'elle commence à éveiller et dont elle est même en partie le symbole; mais la part de la raison est dominante, et nous pouvons même agir sous le sentiment de la rationalité, par amour de la raison. En ce cas, non seulement les différents termes sont embrassés dans l'unité d'une même conscience, mais encore le lien de ces termes entre eux et avec l'action est conscient, réfléchi, raisonné. On peut dire qu'alors la détermination par le moi commence, puisque c'est le moi intelligent qui opère la synthèse des différents termes, des motifs et de l'acte. Si nous pouvions n'agir qu'en vertu de motifs tous parfaitement éclairés, si nous pouvions être pour nous-mêmes comme une sphère de pure lumière, nous nous rapprocherions davantage de l'idéale liberté. En effet, notre moi conscient serait la synthèse complète et complètement lumineuse de notre être entier, avec tous ses motifs, toutes ses impulsions, toutes ses déterminations, et notre moi se reconnaîtrait tout entier dans chacun de ses actes. Ce serait donc la parfaite attribution au moi, qui, nous l'avons vu, est la première condition de la liberté.

Nous ne saurions cependant ériger cette pleine conscience de soi en complet équivalent de la liberté même. Il ne suffit pas, comme on l'a prétendu, d'envelopper dans une même unité de conscience le déterminant et le déterminé pour qu'ils soient par là identiques et qu'on en puisse conclure la détermination *par soi*, conséquemment la liberté. La question de causalité se pose nécessairement ici : il faut que le moi soit cause pour être libre. Nous allons voir que le seul moyen, c'est que le moi agisse sous l'idée de sa causalité même, de sa liberté, et avec cette liberté pour fin.

On a contesté que la liberté pût être un but. Mais la liberté, étant le *maximum relatif ou absolu de puissance indépendante et spontanée pour le moi*, peut et doit être un objet de désir. En effet, tous les éléments qui entrent dans l'idée de liberté sont pour nous des biens, des fins possibles et même nécessaires. Le premier de ces éléments, c'est la *puissance*, qui est un bien pour nous puisqu'elle est le premier moyen de se procurer tous les biens. Nous désirons donc toutes les formes de puissance à leur maximum, y compris la puissance de la volonté sur les objets extérieurs ou même sur ces objets intérieurs qu'on nomme motifs et mobiles. Le monde du dedans doit être à notre service comme le monde du dehors. L'*indépendance*, second élément de la liberté, est désirable pour les mêmes raisons et est d'ailleurs inséparable de la puissance. En troisième lieu, pour posséder le maximum d'indépendance, il faut que notre

puissance se confonde le plus possible avec notre *moi* lui-même et nous soit ainsi vraiment intérieure, vraiment propre et personnelle; c'est ce qui constitue la « *spontanéité* ». A ce point de vue encore l'indépendance est désirable, puisque le centre de nos désirs est précisément notre moi et qu'ils finissent toujours par revenir à ce centre. Vouloir la liberté, c'est au fond se vouloir soi-même, c'est vouloir la conservation et l'expansion de son vrai moi, sans obstacles et sans limites, autant qu'il est possible.

La forme intellectuelle de la puissance, qui est la puissance des idées, est également désirable pour un être intelligent, et l'homme en a toujours fait une des conditions de sa liberté. L'idée de la force des idées est donc, non pas la définition adéquate, mais un des éléments de l'idée de liberté. Je ne suis point libre si mes idées ne sont que des reflets passifs et ne peuvent avoir aucune influence, ni en moi, ni hors de moi. Si, au contraire, je pense que mes idées sont des facteurs essentiels, des conditions de changement en moi et hors de moi, je trouve en elles un point d'appui. Nous sommes loin, on le voit, de définir l'idée de liberté « le concept abstrait de la force des concepts » [1]. Au reste, même en réduisant l'idée de liberté à cette formule digne de Zénon d'Elée, si manifestement incomplète, l'idée de liberté aurait encore une influence. Un « concept abstrait » peut avoir sa part comme facteur dans nos déterminations, grâce à toutes les idées concrètes, à tous les sentiments concrets dont il est le centre et qu'il éveille. Devoir, honneur, patrie, humanité, liberté civile et politique, égalité, fraternité, voilà des concepts abstraits qui n'ont pas été, croyons-nous, sans avoir quelque rôle dans l'histoire. Le concept de la liberté intérieure et celui même de la puissance des idées ne sont nullement indifférents; ils ne laissent point l'esprit dans la même inertie qu'une formule de pure algèbre.

Notre puissance indépendante et spontanée doit pouvoir s'exercer à l'égard même des contraires, afin de nous permettre de remonter toujours dans l'échelle des biens d'un degré à l'autre, et de ne jamais être immobilisé dans telle alternative aux dépens de l'alternative opposée. En ce sens, chacun des contraires choisis doit laisser place, autant que faire se peut, à la possibilité du contraire : c'est ce qu'on exprime par le nom de *contingence*. Et c'est le quatrième élément de la liberté. Notre puissance n'est pas pour cela absolument ambiguë et indéterminée; mais elle est déterminable par quelque idée supérieure à tels contraires donnés, idée qu'elle peut toujours élever au-dessus d'eux et qui les rend relativement contingents. Ce pou-

1. Définition que nous a attribuée M. Darlu (*Revue phil.*, t. XX).

voir ascendant est sans nul doute un bien et doit être un objet de désir, comme le pouvoir qu'a un oiseau de toujours voler plus haut que tels rameaux d'un arbre : *sursum voluntas.*

Un dernier pas dans la réflexion intérieure nous fait comprendre que la plus haute expansion de notre moi et de sa spontanéité indépendante n'est pas l'égoïsme, mais l'amour universel d'autrui. Cet achèvement de la liberté, qui constitue la perfection morale, est le « suprême désirable ». Il n'est donc pas étonnant que l'idée de liberté morale ou de perfection morale, ainsi entendue, soit un idéal capable d'exercer un attrait sur l'être raisonnable. Une intelligence qui conçoit l'univers et l'identification volontaire de son individualité avec l'universel, ne saurait demeurer indifférente à cette idée, la plus haute de toutes en même temps que la plus large. Donc, à tous les points de vue et à tous les degrés, la liberté est désirable, et son idée doit exercer une action.

Déterminons davantage la nature de cette action.

Au point de vue à la fois psychologique et physiologique, on distingue avec raison les effets répressifs et les effets excitants, les effets inhibiteurs et les effets dynamogènes. Par elle-même et par ses concomitants cérébraux, l'idée de liberté, avec la tendance qui l'accompagne, doit nécessairement provoquer ces deux sortes d'effets. Si une impulsion passionnelle, par exemple, développe ses conséquences sans que se présente à l'esprit l'idée même d'une résistance possible, d'une certaine indépendance du moi intelligent par rapport à ses inclinations, il est clair que rien ne viendra, au moins de ce côté, contrebalancer l'impulsion actuelle et sa réalisation en mouvements conformes. Au contraire, l'idée de la résistance possible pour le moi, par le seul fait qu'elle surgit, produit déjà un certain ralentissement dans l'impulsion qui se développe. Toute idée nouvelle enlève de son intensité à l'idée antérieurement dominante, car elle partage la conscience. Si cette idée nouvelle agit dans le même sens que l'idée précédente, les deux impulsions finissent par s'ajouter et se fusionner; ce qui entraîne à la fin une inclination forte. Mais, si l'idée nouvelle est en quelque sorte négative par rapport à l'autre, l'effet est un *arrêt* plus ou moins complet de la précédente, une diminution d'intensité. Or, c'est ce qui arrive quand, sous l'empire d'une impulsion, nous concevons l'opposition possible à cette impulsion : par le fait même, il se produit déjà une certaine opposition réelle. Si, de plus, l'idée de l'opposition possible éveille en nous le désir que nous avons normalement de notre indépendance, c'est-à-dire notre tendance à nous posséder nous-mêmes et à demeurer des êtres raisonnables; si, par conséquent, cette idée réveille l'amour

que nous avons naturellement et de notre puissance personnelle et de notre intelligence impersonnelle, comment n'en résulterait-il pas un effet d'inhibition prononcé? Physiologiquement, tous les mouvements moléculaires correspondant à ces idées et à ces tendances vont à l'opposé du mouvement centrifuge qui entraîne à l'acte. Psychologiquement, les idées provoquent ce qu'on appelle le retour sur soi, la concentration et la possession de ses forces : on « rentre en soi-même », au lieu de se laisser pousser par le dehors et vers le dehors. L'effet répressif et inhibiteur de l'idée de liberté est donc incontestable.

On connaît l'effet excitateur et dynamogène que peuvent avoir beaucoup d'idées. Ce sont d'abord les idées relatives à quelque sensation ou sentiment, surtout agréable, puis les idées relatives à notre puissance personnelle, laquelle nous cause d'ailleurs un sentiment de plaisir et de satisfaction intime. Le seul fait de penser d'avance soit à une sensation, soit à une action, prépare à recevoir la sensation et la rend plus intense, prépare à l'action et la rend plus facile. L'attente a des effets connus pour favoriser ce qu'on attend. A plus forte raison la confiance en soi est-elle dynamogène et, pour ainsi dire, tonique. Or, le type de la confiance en soi, c'est la conviction que nous avons de notre liberté. Si je me persuade qu'il dépend de moi de réaliser un idéal que je conçois, j'acquiers du même coup un commencement de force pour le réaliser. L'idée et le désir de la puissance, surtout s'il s'y joint la conviction de la puissance même, produisent donc des effets dynamogènes. Il est bien clair qu'il ne suffit pas de s'attribuer une puissance quelconque pour la créer de toutes pièces en soi; par exemple, il ne me suffit pas de me persuader que j'amènerai 100 au dynamomètre pour obtenir ce chiffre. Mais il s'agit là d'une puissance physique subordonnée à des conditions tout extérieures. Même en ce cas, la force dynamométrique est augmentée par l'idée, le désir et la persuasion du succès. A plus forte raison quand le point d'application de la volonté est intérieur; bien plus, quand il est la volonté même. Il s'agit alors d'une puissance *sur soi*, d'une sorte de réflexion de la puissance. L'idée, ici, n'est pas encore omnipotente, mais elle peut produire des accroissements successifs d'énergie interne. Au fond, il s'agit de développer en nous une puissance consciente et intelligente; donc, plus j'ai conscience, plus la puissance croît : l'idée même de la puissance s'ajoute à la puissance réelle et l'élève à un degré supérieur.

Il est bien entendu que nous ne parlons pas d'une puissance en l'air et sans objet, mais du pouvoir de se décider à tel acte déterminé, par exemple adresser des excuses à quelqu'un qu'on a offensé.

Si je conçois fortement la possibilité pour moi de *vouloir* faire ces excuses, par conséquent ma puissance sur moi-même, et si, d'autre part, je conçois les excuses comme bonnes à tel ou tel point de vue, cette idée de ma puissance, jointe à celle de l'effet désiré, me mettra dans des conditions favorables à l'exercice de ma puissance propre. Il peut même arriver que toute ma puissance réside de fait dans cette idée; en tout cas, si je ne l'eusse pas conçue, aucune volonté d'excuses n'eût été possible : l'idée est donc bien la condition de ma puissance sur moi. Du même coup, elle enlève de leur force à toutes les idées adverses, elle produit un effet d'arrêt sur les mouvements contraires à sa direction propre.

En somme, est incomplète toute analyse qui considère seulement l'idée de la puissance sans celle de l'objet désirable auquel elle s'applique, ou l'idée de l'objet désirable sans celle de la puissance. Je ne me confère aucune puissance par la conception d'une puissance sans objet; mais, d'autre part, il n'est pas vrai que l'idée de l'objet agisse seule par son degré de désirabilité intrinsèque sans que l'idée de ma puissance personnelle vienne y ajouter son action. La réalité concrète enveloppe à la fois et l'idée de ma puissance et l'idée d'un objet auquel elle s'applique : les deux termes sont inséparablement objets de pensée et de désir.

Après les effets généraux de l'idée de *puissance*, examinons plus particulièrement les effets produits par l'idée d'*indépendance*. Ils sont encore à la fois dynamogènes et inhibiteurs, quoique les résultats d'inhibition soient ici les plus visibles. Se concevoir indépendant ou se désirer indépendant, d'une manière vague et absolue, dans l'abstrait, ce serait à coup sûr un faible secours. L'idée d'indépendance a toujours besoin d'être spécifiée et n'offre vraiment de sens que sous tel ou tel rapport, par conséquent d'une façon relative. Être indépendant, c'est pouvoir agir et vouloir dans *telles* circonstances sans que l'acte ou la volition soit l'effet de *tel* et *tel* ordre de causes ou de raisons. Dira-t-on que l'acte indépendant ou la volition indépendante doivent être affranchis de toute espèce de causes et de raisons? Comme il s'agit alors d'une impossibilité, il est certain que l'idée de cette impossibilité ne la rendra pas possible. Toutefois je pourrai encore agir sous cette idée et produire certains effets, qui auront à coup sûr une cause, mais dont la cause sera, en partie du moins, l'idée même de ma prétendue indépendance des causes. Il y aura chez moi une tendance inhibitrice à l'égard de toute cause autre que moi. Mais, pour me porter ensuite à telle action déterminée, il faudra quelque raison positive et particulière. Si l'idée chimérique d'indépendance absolue n'est pas sans entraîner certains

effets, par le reste d'éléments admissibles qu'elle renferme encore à côté des éléments inadmissibles, à plus forte raison l'idée d'indépendance relative est-elle parfaitement réalisable. Étant donné un objet quelconque, je puis toujours concevoir mon indépendance relativement à cet objet, et si cette indépendance, sous un rapport quelconque, me paraît désirable, l'idée et le désir peuvent en préparer, en commencer la réalisation. Cette réalisation ne sera peut-être ni complète ni durable, mais elle n'eût même pas été ébauchée sans l'idée et le désir; en outre, elle ne s'achèvera que par l'idée et le désir.

Nous avons dit que le troisième élément de l'idée de liberté est l'idée de spontanéité, c'est-à-dire d'action ayant son origine dans le moi, d'initiative personnelle. Cette idée est en harmonie avec toutes les tendances de notre être; celles qui nous portent à nous concentrer comme celles qui nous portent à nous répandre ont également besoin de trouver dans le moi une puissance de spontanéité toujours à leur disposition et constituant de l'énergie accumulée. L'idée de spontanéité doit donc aussi avoir une action. De fait, elle produit un effet inhibiteur sur tout ce qui nous apparaît comme *contrainte*, soit externe, soit interne. Elle est éminemment propre à développer l'instinct de résistance à l'égard de toute force conçue comme étrangère à notre moi. Par cela même, elle est aussi dynamogène. Elle nous fournit, dans l'idée même de notre activité personnelle, un point d'appui pour l'action, un motif toujours présent et toujours capable de s'opposer aux sollicitations ou impulsions étrangères.

Les partisans du libre arbitre vont, nous l'avons vu, jusqu'à considérer la spontanéité comme absolue et, en conséquence, comme constituant un « premier commencement », une initiative complète de changement ou de mouvement. C'est alors la *causalité* s'exerçant sans *raison* en un sens plutôt qu'en l'autre; il y a bien encore, selon eux, activité, mais non intelligibilité : la cause rend raison de l'effet en tant qu'elle le produit, mais elle n'en rend pas raison en tant qu'elle le produit *tel* et non *tel*. Par là, la spontanéité devient *contingence absolue*, c'est-à-dire possibilité des contraires dans les mêmes conditions; on suppose dans la volonté une indétermination échappant à toute prévision de l'intelligence. Nous touchons au point où l'inintelligible pénètre dans l'idée de liberté. Malgré cela, nous avons dit que l'idée de liberté, même sous ses formes illégitimes, offre encore des parties réalisables. L'idée de l'indétermination de la volonté pourra-t-elle donc produire des effets? — Cette idée, objectera-t-on, n'est ni une image, ni l'idée d'une action, ni

l'idée d'un objet; elle n'est pas même l'idée d'un rapport; elle est précisément l'idée de la négation d'un rapport : comment donc pourrait-elle agir et surtout se réaliser? — Certes, répondrons-nous, on ne peut réaliser l'idée d'une indétermination *absolue* de la volonté, comme celle qu'admettent les partisans de la liberté d'indifférence et de la contingence complète; nous aurions alors, en effet, la négation de tout rapport, notamment du rapport des conditions et raisons à leurs conséquences. « La liberté, dit M. Renouvier, échappe aux lois. » S'il en est ainsi, il ne dépend pas de nous de réaliser des phénomènes qui seraient vraiment sans raison et sans loi. Mais l'idée de l'indétermination de la volonté n'en contient pas moins des éléments réalisables par l'effet même que cette idée exerce, et c'est ce qui nous reste à montrer.

Remarquons d'abord que l''idée d'indétermination, si elle était absolument seule et à l'état d'abstraction pure, n'agirait point. On ne peut pas vouloir à vide; on ne peut donc pas vouloir *uniquement* pour vouloir, dans l'abstrait, en un état d'indétermination absolue : il faut toujours en venir à vouloir quelque chose de déterminé, comme de remuer le bras. Mais on peut fort bien vouloir cette chose déterminée, remuer le bras, non pour elle-même, mais en vue d'une autre fin; et cette fin peut être en certains cas, totalement ou partiellement, d'exercer notre vouloir, de manifester notre indétermination *sous tel ou tel rapport*. Par exemple, je veux remuer mon bras pour *vouloir*, pour exercer ma volonté et mon pouvoir relatif des contraires, qui me permet de lever ou d'abaisser le bras arbitrairement, de le mouvoir à droite ou à gauche, etc. Mon action a donc ici, comme éléments *déterminés* : 1° la fin de *vouloir* et de manifester mon indépendance, 2° le mouvement du bras, moyen en vue de cette fin. Quant à la direction finale du mouvement, elle demeure indéterminée pour ma volonté, qui, comme on dit, l'abandonne au hasard. Et n'oublions pas que ce hasard est, au fond, le déterminisme cérébral : quand j'imprime indifféremment telle direction à mon bras, l'indifférence de ma volonté n'empêche pas certaines différences mécaniques d'exister dans mon cerveau en faveur de tel mouvement, par exemple vers la droite ou la gauche. Il en résulte que, quand je me suis dit : « je veux mouvoir mon bras indifféremment à droite ou à gauche », la solution déterminée du problème en faveur de la droite vient de l'état mécanique actuel de mon cerveau et de mon bras, qui aboutit nécessairement au mouvement vers la droite. On peut donc très bien se proposer pour fin de réaliser une volonté indéterminée sous certains rapports. Mais, en se réalisant, la volonté se trouve déterminée : 1° par l'idée même

de son indétermination relative, 2° par l'objet particulier auquel cette volonté s'applique pour se réaliser *in concreto* (l'idée de mouvoir le bras). Le reste est déterminé par des circonstances physiques décorées du nom de hasard (direction du bras en haut, en bas, à droite, à gauche, etc.). La volonté peut ainsi, dans une certaine mesure, se prendre elle-même pour fin, non arbitrairement, encore une fois, mais en se voulant elle-même dans tel acte particulier et concret qu'elle ne veut pas pour lui seul, mais pour *elle*. Elle agit alors sous une certaine idée d'indépendance et en vue de cette indépendance. Par cela même, elle réalise une certaine dose de liberté, qui se ramène à la détermination par un motif supérieur à tels et tels autres motifs donnés ; et ce motif supérieur est le *moi* lui-même, se posant en face des autres choses. Il y a toujours déterminisme, mais il y a en même temps une indépendance relative du moi, qui mérite de s'appeler une liberté relative et qui, pratiquement, produit les résultats attribués au libre arbitre par le vulgaire. Que peut-on demander de plus si on ne se paie pas de chimères ?

Ainsi, de même que l'idée de spontanéité absolue engendre une spontanéité relative, l'idée de contingence absolue engendre une contingence relative. Nous ne pouvons pas faire, en concevant le contraire de telle action, qu'il soit possible *absolument*, mais nous pouvons, par l'idée même de la contingence des contraires, le rendre possible *relativement*. Son existence sera alors déterminée, totalement ou partiellement, par l'idée même et le désir de réaliser des possibles qui, sans cette idée et ce désir, seraient restés latents. En outre, si la contingence ne peut être absolue, du moins elle peut s'étendre de plus en plus loin. En d'autres termes, la possibilité des contraires peut former une série de plus en plus longue jusqu'au point qui exclut toute possibilité des contraires. Or, de même qu'il n'est pas indifférent de suspendre notre science à une ignorance de plus en plus reculée, il n'est pas indifférent de suspendre nos volitions contingentes à une nécessité de plus en plus éloignée et d'attacher la chaîne des doubles possibilités à un clou placé de plus en plus haut. Demander que ce clou disparaisse à son tour, c'est demander qu'un levier soulève le monde sans point d'appui.

Concluons que la volition appelée libre est celle qui a pour première condition l'idée même de notre liberté comme pouvoir de choisir avec conscience entre deux contraires, dont aucun ne peut se réaliser sans ce choix. Nous avons fait voir que le choix n'est pas pour cela arbitraire, indéterminable et absolu ; il est relatif 1° à notre caractère, 2° à nos motifs et mobiles, qui sont la réaction actuelle de

notre caractère par rapport aux circonstances, 3° à l'intensité avec laquelle notre moi conçoit sa puissance indépendante et l'oppose aux motifs extérieurs.

De là la part de vérité et la part d'erreur que contient la notion du libre arbitre. On a défini le libre arbitre « un pouvoir réel et présent, une quantité de *force* actuellement disponible, suffisante pour faire équilibre *à tous les motifs* »[1], et on prétend que nous avons « conscience » de ce pouvoir. Certes, il y a des cas où nous avons en effet conscience d'un pouvoir réel, d'une force disponible qui peut faire équilibre à tous les motifs intellectuellement conçus, mais, d'après ce qui précède, quelle est cette force? Elle est double : c'est d'abord la partie sensitive de notre être, la force de nos inclinations subconscientes ou inconscientes, la force de notre caractère. On peut se déterminer contre les *raisons*, mais non pas pour cela sans causes; seulement les causes peuvent être déraisonnables, ou du moins étrangères à la raison. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas », la passion aussi, et l'habitude, et le caractère. En second lieu, nous pouvons faire équilibre, au moins momentanément, à toutes les raisons objectives par le moyen d'une idée, qui est celle même de notre pouvoir de choisir, celle de notre indépendance, de notre moi autonome. Nous avons toujours cette force disponible, cette idée à opposer aux autres idées, le fameux *moi* : *moi, dis-je, et c'est assez.* Mais l'idée du moi est toujours une raison, l'idée d'indépendance et de liberté est une raison, tout interne, il est vrai, et non plus externe, — d'autant plus importante pour nous permettre de « rentrer en nous-mêmes ». La résolution finale sera déterminée en raison composée de toutes les causes internes et externes saisies par l'intelligence, plus les mobiles subconscients et inconscients.

Il résulte de notre analyse que la liberté est la subjectivité par excellence, puisqu'elle est le *moi* posant son indépendance en face du dehors, se prenant pour fin et agissant sous l'idée même de sa liberté. Aussi la pleine liberté supposerait-elle la pleine conscience de soi. Tout ce qui est ou subconscient ou inconscient est en dehors de la liberté vraie : tout ce qui n'est pas d'une transparence absolue pour soi retombe du coup dans les impulsions aveugles, qui sont le contraire de la liberté. C'est donc abusivement qu'on oppose la liberté à l'intelligence, alors qu'elle est l'intelligence exerçant son action sous l'idée de sa propre causalité.

Par cela même, la liberté n'est pas « sans lois », mais elle a des lois

1. Rabier, *Psychologie*, page 556.

propres, très différentes par leur nature des lois physiques. Ce sont des lois de finalité intellectuelle, qui permettent au moi de se prendre pour fin et, dans l'acte moral, de prendre en même temps pour fin l'être universel. On n'est pas libre par l'affranchissement des lois de l'intelligence, mais, tout au contraire, par leur entier accomplissement. On n'est pas libre par l'absence de motifs, mais par la présence même de tous les motifs pour et contre, que dominent, d'une part, l'idée de notre liberté et, d'autre part, l'idée de la fin universelle. La liberté, terme du développement volontaire, est ainsi la motivation par excellence, la motivation complète, s'étendant aussi loin qu'il est possible, embrassant dans la pleine lumière un ensemble de fins aussi vaste qu'il est possible, pour les ramener à l'unité du moi. Les Stoïciens n'avaient pas tort de placer la liberté idéale dans la plénitude et l'universalité de l'intelligence; leur tort fut de ne pas voir que le moi, en se concevant lui-même, arrive à concevoir sa propre indépendance, sa propre liberté, et à la vouloir; qu'ainsi le sujet pensant ne s'absorbe pas entièrement dans l'objet, mais se pose au contraire en face de lui et agit sous l'idée de son activité personnelle. Plénitude de la connaissance objective et plénitude de la conscience subjective, tel est l'idéal de la volonté.

Une dernière conséquence dérive de la théorie précédente. C'est par un préjugé invétéré qu'on donne pour caractéristique des actes libres l'impossibilité de les prévoir. En ce qui concerne l'agent lui-même, est-ce à condition de ne point prévoir ce qu'il fera qu'il est vraiment libre? J'hésite entre ma passion et mon devoir; je ne sais pas qui l'emportera; je ne me connais pas assez moi-même pour savoir si je suis plus entraîné dans une direction que dans l'autre, et ainsi je me trouve divisé en deux : un moi intelligent et lumineux qui regarde un autre moi passionné et obscur en se demandant ce qu'il va faire. Tout ce qui est incertain pour moi n'est point attribuable au moi ni à sa causalité. Si ma volition finale est pour moi impénétrable, c'est qu'elle dépend de conditions étrangères à moi, conditions qui, pour leur part, la détermineront sans moi et peut-être contre moi. Au contraire, je sais parfaitement que je ne tuerai pas un homme pour lui voler sa fortune : suffit-il, comme dans l'exemple de Cicéron, de lever le petit doigt pour faire disparaître l'homme et avoir ses millions, je prévois, de prescience certaine, que je refuserai de lever le doigt. Cette parfaite détermination de l'avenir dans ma pensée prouve que mon avenir, ici, dépend véritablement de moi, être conscient et raisonnable, non de telle ou telle influence extérieure, non de telle passion qui se réduirait elle-même à quelque action extérieure et à quelque perturbation nerveuse.

J'embrasse dans mon unité de conscience tous les termes avec le lien de l'un à l'autre, et c'est vraiment ici que le déterminant et le déterminé tendent à se confondre. C'est alors la conscience claire de mon vrai moi qui détermine ce moi : j'agis sous l'idée de moi-même et de ma causalité propre. Prétendre que cette auto-détermination, pour laquelle l'avenir même n'a plus de secret, exclut la liberté, c'est la plus étrange des erreurs, puisque la vraie liberté consiste à être déterminé par soi-même, en tant qu'être raisonnable, et non à être indéterminé, indifférent, comme un corps en équilibre instable qui attend que le moindre souffle extérieur le fasse pencher d'un côté ou de l'autre. L'obsession de l'indéterminé nous est devenue naturelle par ce fait que nous avons besoin d'être relativement indéterminés, ou plutôt non déterminés, en présence des choses extérieures; mais transporter cette indétermination au sein de nous-mêmes et jusque dans notre intelligence sous prétexte de nous rendre libres, voilà l'illusion vulgaire. Pour être presque inévitable, ce n'en est pas moins une illusion. C'est donc dans le déterminisme, non en dehors, qu'il faut chercher la vraie liberté, puisqu'elle est la détermination par des raisons supérieures, ayant leur unité dans l'idée même de notre moi comme cause et comme fin.

ALFRED FOUILLÉE.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT PÉDAGOGIQUE

I. *Mouvement des idées pédagogiques en France depuis 1870*, par Henri Marion, professeur à la Faculté des lettres de Paris, 1 vol., 83 p., Paris, Impr. Nat. — II. *L'Institution nationale*, par Franck d'Arvert, 1 vol., 259 p., Léopold Cerf, Paris. — III. *L'Université de Bonn et l'Enseignement supérieur en Allemagne*, par E. Dreyfus-Brisac, 1 vol., 300 p., Paris, Hachette. — IV. *L'Éducation nouvelle*, 2 vol. in-8°, 330-340 p., par le même, Paris, Masson. — V. *Educational Review*, edited by N. Murray Butler, Ph. D. Vol. I, n° 1, January, 1891, in-8°, 104 p., New-York. — VI. *Education et Positivisme*, par R. Thamin, 1 vol., 186 p. Paris, Alcan. — VII. *Les Sciences naturelles et l'Éducation*, par Huxley, Paris, J.-B. Baillière, 1 vol., 360 p. — VIII. *Le Caractère de l'enfant à l'homme*, par Bernard Perez, 1 vol. in-8°, 308 p. Paris, Alcan.

Les questions d'éducation n'ont jamais cessé d'occuper les esprits réfléchis et Leibniz énonçait une pensée déjà fort ancienne lorsqu'il disait : « Celui qui est maître de l'éducation peut changer la face du monde. » Pourtant : « Le mouvement qui s'est produit à cet égard après la catastrophe de 1870-71, écrit M. Marion dans une brochure [1] où abondent les renseignements précieux, les idées précises et les conseils judicieux, et qui depuis n'a fait que grandir, n'a pas été simplement la suite d'une évolution; il a eu le caractère d'un réveil. »

Et de fait la pédagogie a échangé presque subitement le rôle de Cendrillon contre celui de reine et même de reine despotique. On la trouve partout : on parle déjà dans les ouvrages spéciaux d'une pédagogie de la couture et on publiera bientôt sans doute une pédagogie culinaire. Elle n'est pas encore à la mode, il est à craindre qu'elle ne le soit jamais dans notre pays, mais elle est en honneur et même procure des honneurs.

Quel n'est pas notre embarras, en commençant cette première revue générale pour faire un choix au milieu de tant d'ouvrages, où il y a toujours quelque chose de bon, ne fût-ce que l'intention; de Revues, que ne lit pas encore le grand public, mais qui ont déjà un public d'élite; et même de cours, dont le premier, professé avec tant d'éclat à

1. *Mouvement des idées pédagogiques en France depuis 1870.*

la Sorbonne par M. Marion, a si puissamment contribué à l'institution et au succès des autres [1] ! Nous voudrions tirer de cette multitude de documents, sinon les idées de détail qui s'y trouvent défendues et n'ont d'intérêt que pour les spécialistes, au moins les théories qui par leur portée générale et philosophique méritent de retenir l'attention des psychologues, des éthiciens et des sociologistes.

Des analyses détaillées exigeraient de nous des développements que nous ne pouvons donner. Nous croirons avoir accompli une tâche de quelque utilité, si nous signalons les idées qui se dégagent de tous ces travaux, dont nous choisirons quelques-uns à titre de documents, et tendent à dominer et à diriger l'évolution pédagogique à laquelle nous assistons et dont les effets se font sentir, non seulement dans le remaniement périodique de nos programmes scolaires, mais aussi dans cet ensemble de préjugés et de lieux communs, qui forment à un moment donné, dans un état social défini, ce qu'on appelle l'opinion publique.

Sous la double influence des sciences naturelles, dont la méthode et les théories pénètrent chaque jour plus profondément les études sociologiques, et d'une rénovation de la morale, dont le secours est devenu de plus en plus nécessaire, dans l'état anarchique et inorganique de la société actuelle, deux points de vue, l'un éthique, l'autre organique, selon qu'on cède surtout aux tendances subjectives ou au déterminisme naturel, fixent la direction de la pédagogie contemporaine. Les uns, résolus à dominer l'éducation de la nature en lui imposant une série d'habitudes et d'idées constituant une seconde nature supérieure à la première, sans toutefois la contrecarrer, se préoccupent avant tout de former des individualités. C'est là un idéal séduisant, dont Guizot voulait déjà tenter la réalisation ainsi qu'en témoigne cette fameuse circulaire de 1833, qui s'en est allée.... où vont toutes les circulaires. « Quant à l'éducation morale, disait-il en s'adressant à l'instituteur, c'est surtout en vous, monsieur, que je me fie. Vous n'ignorez pas que c'est là, sans doute, la plus importante et la plus difficile partie de votre mission. Vous n'ignorez pas qu'en vous confiant un enfant, chaque famille vous demande de lui rendre un honnête homme, et le pays un bon citoyen. » Les autres espèrent atteindre le même but, également poursuivi par tous, mais en recourant à des moyens plus efficaces et plus positifs. Convaincus avec Bacon que pour commander à la nature il faut lui obéir, ils veulent la suivre dans le passé et dans le présent pour aboutir à un système vivace et logique, un et complexe à la fois, comme un organisme résultant du milieu auquel il s'adapte et le complétant en même temps. Ainsi apparait en face de la pédagogie individualiste et théorique une pédagogie évolu-

1. Si nous ne mentionnons pas les études pédagogiques publiées par M. Marion dans la Grande Encyclopédie, c'est que nous nous proposons de leur consacrer une part importante de notre prochaine *Revue*.



tionniste et sociale, dressant dans la mesure du possible le plan de l'éducation sur le plan de l'être organique et politique, tel qu'il est permis de l'entrevoir. « C'est parce que le corps est une machine, dit Huxley, que l'éducation est possible [1]. L'éducation consiste à former des habitudes, à surcharger d'une organisation artificielle l'organisation naturelle du corps, de façon que des actes demandant d'abord un effort conscient finissent par devenir inconscients, et s'effectuent machinalement. » Il est essentiel que les actes soient dirigés dans le sens de la machine, laquelle est le produit d'une lente évolution. En se pénétrant des données fournies par les sciences positives, certains pédagogues ont compris que l'homme n'étant ni par lui ni pour lui devait être élevé en concordance avec le milieu naturel dont il sort et avec l'organisme social à l'évolution duquel il est tenu à la fois de s'adapter et de contribuer.

On élève ainsi cette question vitale de l'éducation à un point de vue vraiment général, c'est-à-dire national, international et même ethnique, comme l'a très bien vu M. Fouillée dans son dernier ouvrage [2], un livre un peu chagrin, mais animé de cette éloquence entraînante et généreuse et muni de cette dialectique troublante et puissante qui donnent tant de force et de séduction aux œuvres justement célèbres de ce penseur ondoyant et profond.

C'est précisément l'originalité d'un écrivain que M. Fouillée aurait pu citer en même temps que Guyau et dont on doit déplorer aussi la perte prématurée, de Franck d'Arvert, d'avoir voulu déterminer les rapports de l'école et de la nation [3] en se plaçant non plus au point de vue individuel, mais au point de vue social et national, de façon à restituer, élargir et affermir l'éducation tout entière. Lui aussi a considéré l'éducation dans son rapport à la société, à la race, à la nationalité, et il a tracé les grandes lignes du système qu'il ne lui a pas été permis de publier, dans un code de morale civique d'une originalité puissante, fondée sur l'évolution historique de la nation française et postulant une réforme radicale, de la morale dogmatique et de la pédagogie.

Le titre même de son ouvrage, *l'Institution nationale* [4], marque nettement le principe et la fin de son système. Il ne s'agit pas encore du point de vue purement ethnique, auquel conduiront ultérieurement de patientes et laborieuses recherches. Il convient d'étudier d'abord le milieu national, plus facile à connaitre, puisqu'on peut fixer les questions sur un terrain bien délimité qui a produit l'homme actuel en

1. *Les Sciences naturelles et l'Éducation*, p. 23.
2. *L'Enseignement au point de vue national*, par A. Fouillée, 1 vol., 451 p., Paris, Hachette.
3. Tel est le titre (*L'Ecole et la Nation ou Système d'Institution publique*) de l'œuvre considérable à laquelle il a travaillé passionnément pendant sept années et qui ne compte pas moins de 1400 p. manuscrites : il y mettait la dernière main quand la mort l'a frappé.
4. *L'Institution nationale*, 1 vol., 259 p., Léopold Cerf, Paris.

l'associant comme agent ou moyen à la réalisation d'une fin générale. La Cité apparait alors comme le milieu à travers lequel les forces aveugles de l'activité individuelle se transforment en forces intelligentes. Elle est avec l'individu dans le rapport de l'organisme avec la cellule vivante : l'homme qui se croit une cause et un tout n'est qu'un effet et une partie. Il est la résultante d'une élaboration du terroir et de la tradition, membre enveloppé dans la génération du corps dont il tire sa vie, la nation, qui corrige sa faiblesse et explique sa nature. L'individu a pour fin d'être fonction de la nation et sa personnalité se réalise dans la mesure où il acquiert, avec l'expérience et le savoir, la connaissance toujours plus claire de la tâche qu'il doit accomplir en s'associant dans la mesure de ses capacités particulières à l'œuvre nationale. Le moralisme kantien a pour conséquence une pédagogie individualiste qui traite comme une fin un être qui n'est qu'une suite; au lieu d'élaborer le citoyen, elle produit un solitaire condamné par son isolement à l'inertie et à la révolte. C'est l'idée qui préoccupe aussi M. Fouillée : « Le danger que doit éviter une nation démocratique comme la nôtre, c'est précisément la dispersion de la société en individus qui n'auraient plus d'autres préoccupations que celles de leurs intérêts, et pour qui l'idée des devoirs et des liens sociaux tendrait à disparaître ». On aboutit ainsi à l'émiettement du tout social et à l'instabilité politique. Il faut substituer à cette pédagogie égoïste et anarchique une science pénétrée des idées de corrélation et d'organisation qui ne conduisent pas d'ailleurs, comme on le prétend souvent, à l'absorption exclusive et tyrannique de l'individu par l'État. Cette antique conception que le socialisme lui-même doit abandonner ne pouvait se soutenir que dans l'enfance des sciences naturelles. L'homme n'est ni un moyen comme le voulait le platonisme ni une fin en soi comme le rêve le kantisme : il est un organe doué d'une vie propre. Il convient de le développer en vue du corps dont il est membre sans lui faire perdre son unité particulière. L'éducation véritable est l'institution publique fondée sur les rapports de l'individu et de la nature : ainsi s'oppose aux types individualistes et cosmopolites le type national. Le former, voilà le but suprême de l'éducation.

Il est clair que Franck d'Arvert a subi l'influence des philosophes et savants contemporains qui ont substitué aux vues d'un rationalisme étroit et d'un individualisme excessif, un déterminisme sociologique nettement orienté dans l'horizon de l'hypothèse évolutionniste. Sous l'influence du rationalisme extrême de Descartes et du moralisme, la révolution a institué l'homme moderne, — libre mais isolé, — comme s'il pouvait vivre dans la solitude et comme s'il ne tenait pas par des racines profondes à tout un passé dont il est chimérique de prétendre l'arracher. « Nous vivons de nos ancêtres, des forces naturelles incorporées dans le climat et dans le sol de la patrie, des forces morales incarnées dans son histoire. » Il faut garder la liberté si chèrement

conquise, mais rétablir la solidarité pour continuer la France. Si nous en croyons les embryogénistes, l'ontogénie est une courte récapitulation de la phylogénie : il importe d'éduquer l'être humain sans oublier le passé qu'il synthétise et en vue de sa fonction sociale. Il est temps de ne plus répéter sans cesse à chaque individu qu'il constitue une exception, un exemplaire unique se suffisant à lui-même et de restaurer le respect de la tradition et de l'autorité.

Cette théorie appelle de nombreux éclaircissements et de graves objections : il appartient aux partisans de la pédagogie sociale de fournir les uns et de résoudre les autres[1]. Il n'en reste pas moins que Franck d'Arvert, tout de suite après Herbert Spencer, a eu le mérite d'ouvrir à la pédagogie une voie nouvelle en appliquant le premier d'une façon systématique et approfondie les doctrines sociologiques et évolutionnistes au problème de l'éducation, dont il cherchait la solution dans la double idée de solidarité nationale et d'organisation.

Des préoccupations analogues se manifestent à l'étranger : témoin le mémoire sur la possibilité d'une pédagogie générale scientifique, présenté à l'Académie des sciences de Berlin par le professeur W. Dilthey et dont nous trouvons l'analyse dans le premier numéro de l'*Educational Review*. Ce nouveau recueil contient indépendamment de discussions intéressantes sur la législation scolaire et la manie des diplômes qui gagne aussi le nouveau monde, une revue consacrée à l'analyse des ouvrages pédagogiques et une série d'articles de fonds sur la pédagogie d'Herbart et de son école, les limites du contrôle de l'Etat dans l'éducation, les rapports de la psychologie et de la pédagogie, enfin un travail consacré surtout à l'étude et à l'examen du problème posé dans le mémoire de Dilthey par le professeur J. Royce sous ce titre : « Y a-t-il une science de l'éducation? » Dilthey remarque avec raison que la pédagogie abstraite, conséquence de la psychologie et de la politique du XVIII[e] siècle, doit définitivement laisser la place à une science qui s'inspire de la méthode historique et naturaliste. Il ne s'agit plus de définir une fois pour toutes la nature humaine de tracer un idéal plus ou moins fictif de perfection sur le modèle duquel on formerait l'élève : le champ de la pédagogie est réservé à l'étude vraiment scientifique de l'évolution humaine poursuivie avec la méthode que les investigations historiques et biologiques de ces derniers temps ont rendue possible. Un plan d'éducation si complet qu'il soit sera nécessairement transitoire : aucune civilisation ne réalisera complètement l'organisation parfaite de tous les mouvements naturels et pourtant il faut organiser ce chaos en laissant subsister l'unité de la vie. C'est précisément le but auquel doivent tendre les efforts de l'éducateur. En somme, la pédagogie scientifique, loin de soutenir que l'éducateur doit connaitre définitivement et complètement la fin et l'essence de la

1. Nous avons esquissé les principales, en faisant l'étude détaillée de l'œuvre de Fr. d'Arvert, dans un travail consacré à *l'Institution nationale* et paru dans la *Revue internationale de l'Enseignement primaire*, n° du 15 janvier 1891.

nature humaine, se contentera de mettre en lumière les faits naturels pour former le caractère par le bon ordre et l'organisation des instincts. Dans une prochaine étude, le professeur Royce fera connaître les réflexions que lui inspirent ces vues : bornons-nous à constater non sans plaisir l'accord des théories présentées par Dilthey avec les idées soutenues en France par Ribot, Franck d'Arvert, Guyau et Fouillée. Les premiers linéaments de la pédagogie sociale sont à peine tracés; mais c'est déjà beaucoup en une matière aussi complexe que d'avoir, avec un programme fixe, une méthode bien déterminée et de ce côté personne n'hésite à signaler comme indispensable l'emploi des procédés suivis par les sciences historiques et naturelles.

Telle est, à notre sens, l'utilité vraiment philosophique de ces monographies historiques qui paraissent disperser au premier abord l'attention des hommes d'étude sur une foule de détails et leur prendre un temps considérable : en réalité, dans cette période de formation, ce sont là de précieux documents, nécessaires au développement de la science future et qui permettent au moyen de la méthode comparée de suivre l'évolution pédagogique dans des milieux et des temps différents. Elles nous font connaître en même temps des idées ou systèmes ayant résisté pendant des siècles et sur des points les plus divers à la concurrence et qui doivent être définitivement hors de conteste. Aussi faut-il accueillir avec reconnaissance des travaux comme ceux de M. Dreyfus-Brisac dont les deux volumes sur *l'Université de Bonn* et *l'Education nouvelle* [1] nous fournissent des études de pédagogie comparée où abondent tant de vues profondes et libérales suggérées par l'étude personnelle des institutions scolaires de l'étranger, l'examen critique des documents historiques et une science pédagogique, d'autant plus profonde qu'elle est le résultat d'efforts aussi sincères que constants et désintéressés. Bien avant que la question des Universités fût tombée pour ainsi dire dans le domaine public, l'auteur avait étudié de près en observateur sagace et patient un de ces grands corps. Il en avait marqué la genèse et suivi l'évolution ; il l'avait fait pour ainsi dire vivre sous nos yeux en nous initiant aux plus minutieux détails de son existence. Beaucoup mieux que toutes les théories, de pareilles études nous montrent dans quelle mesure et avec quelles modifications il serait possible d'adapter à notre organisme social de pareilles institutions. Dès 1882, l'auteur de *l'Education nouvelle* arrivait par la méthode comparée à réclamer une préparation professionnelle et pédagogique de tous les membres de l'Enseignement. « On ne croit pas en Suisse comme chez nous qu'il faille apprendre le métier de professeur à force d'avoir fait de mauvaises classes comme un médecin qui s'instruisait dans l'art de guérir en tuant les malades. » La remarque est aussi spirituelle que juste et les traits de ce genre abondent sous la plume de M. Dreyfus-Brisac. « La pédagogie, conclut-il, devrait être

1. Voir les titres détaillés en tête du présent article.

enseignée à la fois, comme une science par un professeur spécial dans des cours de théorie générale et comme un art par chaque professeur dans ses conférences particulières [1]. »

L'idée a fait son chemin et ce programme est presque entièrement réalisé. Nous ne faisons d'ailleurs en agissant ainsi que renouer la chaine des traditions nationales comme l'établit précisément notre auteur dans ses études sur la pédagogie révolutionnaire. C'est en effet un des grands services qui nous rend la pédagogie historique : dans le désordre des idées, dans le chaos des réformes prématurées, quand nous subissons encore cette organisation universitaire inventée par le despotisme napoléonien pour détruire une œuvre lentement élaborée par tant de générations et arrêter toute initiative propre, elle nous aide à remettre l'éducation nationale dans la voie tracée par une adaptation séculaire. Ce souci constant d'une éducation conforme aux traditions et aux intérêts de notre pays anime ces deux volumes et assure l'unité d'études en apparence détachées. Grâce à un sens affiné des besoins de notre époque, joint à une connaissance exacte des principes qui dominent l'œuvre pédagogique à laquelle s'étaient voués les plus nobles esprits de la Révolution, l'auteur a su éviter le danger qui fait courir trop souvent l'étude des institutions étrangères : comprenant qu'une nation est un organisme aussi complexe que délicat, animé d'une vie propre qu'on ne saurait troubler sans péril, il sait rester avant tout Français.

Il importe que la méthode comparée n'aboutisse jamais à une série de *greffages* artificiels et éphémères, de telle sorte que la manie de l'imitation produirait au moins autant de mal que le dédain de l'étranger. L'événement a montré que les réformes préconisées par M. Dreyfus-Brisac et qu'on ne discute plus constituaient un retour salutaire à la tradition nationale. Il peut après dix ans écoulés jeter un regard de satisfaction sur ses études de pédagogie comparée : les idées qui lui tenaient le plus à cœur ont été complètement adoptées par tous ceux auxquels il s'adressait. La recherche du détail précis et le souci de l'observation n'enlèvent rien à la largeur de ses vues et ses écrits prouvent que pour se soumettre à l'emploi des

1. Nous voudrions plus encore, écrivions-nous ailleurs (*Revue de l'Enseignement secondaire*, n° du 26 février 1891), à propos du même ouvrage. Pourquoi ne pas compléter par une épreuve pédagogique le programme des licences et des agrégations, comme on l'a fait avec tant de raison dans l'enseignement primaire en créant le certificat d'aptitude? N'est-il pas étonnant que les candidats à l'agrégation de philosophie ne soient pas tenus de faire une composition et une leçon de pédagogie générale ? Serait-il mauvais que les candidats à l'agrégation dans les autres ordres d'enseignement fussent astreints à faire une leçon sur telle question de pédagogie pratique qu'ils auront à résoudre aussitôt qu'ils seront professeurs ?

Tout examen de licence devrait, à notre avis, comporter une composition écrite de pédagogie générale, et au moins une interrogation de pédagogie pratique. Il en est ainsi dans tous les pays de langue allemande et anglaise, en Suisse, en Belgique.

méthodes positives, le pédagogue n'en préconise pas moins la recherche désintéressée du beau qui fait désormais partie intégrante de notre caractère national. « Le meilleur moyen de cultiver chez nos enfants le sens moral est peut-être encore d'affiner en eux le sens du beau... Ne médisons ni des Anglais ni des Américains, mais restons Français. »

Loin de proscrire les idées générales, la pédagogie positive veut rester une science de principes, quoi qu'en dise M. Thamin [1] dans un livre récent où il s'efforce d'établir que le positivisme, pas plus celui d'Auguste Comte que celui de l'école anglaise, ne saurait inspirer un système d'éducation « sans faire courir aux générations issues de celle qui s'en contenterait le danger d'une baisse morale plus ou moins prochaine ». L'auteur a raison de soutenir qu'on n'élève pas les hommes avec des indécisions; de montrer que l'éducation a pour objet de faire bénéficier le présent du travail du passé, et non de le lui faire recommencer; de protester contre certaines formules qui pour être devenues banales n'en sont pas moins creuses, contre certains procédés dont on abuse comme l'enseignement par l'aspect qui n'est pas l'enseignement par l'action, et de soutenir enfin que la pédagogie est avant toute chose un département de la morale. Est-ce à dire pourtant qu'il soit prudent et opportun de prétendre que le problème de l'éducation n'est qu'une forme de celui de la destinée et par conséquent d'introduire avec la métaphysique, dans une question déjà si délicate, toute sorte de discussions périlleuses et prématurées?

Quand on reproche à la pédagogie scientifique de ne contenir jusqu'ici que des problèmes, il est au moins dangereux de donner pour but à l'éducation l'idée de la perfection qui n'est pas précisément des mieux éclaircies, bien qu'on en discoure depuis des milliers d'années. Imaginer aussi qu'on pourra dissiper les obscurités, qu'on reproche à la science positive de ne pas détruire, au moyen de la religion considérée comme l'enseignement le plus démocratique et destiné à nous en apprendre plus long sur l'énigme du monde que toutes les sciences n'en apprennent au positivisme, c'est faire preuve d'une foi assurément très rare à notre époque et en un sens très méritoire, mais objectivement insuffisante. M. Thamin est touché de la grâce et il développe ses idées dans un style infiniment distingué joint à une élévation de sentiments qui fait de son livre une œuvre d'édification : il a sa place marquée dans toutes les bibliothèques des pensionnats entre l'édition expurgée *du Vrai, du Beau et du Bien* et les ouvrages de Mgr Dupanloup. Pour nous, en dépit du grand talent avec lequel M. Thamin prêche contre la pédagogie positiviste, nous persistons à penser qu'il n'est pas encore ou, si l'on veut, qu'il n'est plus temps de mêler les abstractions métaphysiques aux recherches de la pédagogie, qu'il y a des incertitudes salutaires bien préférables au dogmatisme, si éloquent et touchant qu'il soit, et qu'enfin la pédagogie est

1. *Éducation et Positivisme;* voir le titre détaillé en tête.

dans une période de formation et d'analyse propice aux découvertes et aux études de détail qui permettront seules d'élever l'édifice futur. M. Thamin, qui est avant tout éthicien et métaphysicien, croit au contraire que la synthèse est déjà possible : malgré son incontestable talent d'écrivain et sa dialectique aussi claire que pressante, il est à craindre qu'il n'ait pas complètement convaincu les partisans de la pédagogie positive. Le moment n'est pas venu de s'élever, nous allions dire de se perdre dans les nues ; le pédagogue doit longtemps encore consacrer tous ses soins à l'observation des faits, à moins qu'il ne borne son ambition à faire de la pédagogie pour discours de distribution des prix.

D'ailleurs M. Thamin croit, à tort peut-être, que l'éducation positiviste a pour conséquence nécessaire l'industrialisme. Auguste Comte en exigeant de ses disciples une connaissance suffisante des sciences hiérarchiques, visait à une éducation universelle profondément distincte de l'égoïsme utilitaire, c'est la thèse que soutient encore en Allemagne M. Dubois Reymond [1] et à laquelle se rallie sans hésitation Th. Huxley. Sans doute l'illustre savant ne se lasse pas de protester contre la part dérisoire faite à la culture scientifique dans les écoles, les collèges et les universités de son pays : et il suffit de le lire pour voir combien sont fondées ces réclamations et constater en même temps les progrès considérables réalisés chez nous sur ce point. Huxley devait encore demander, comme une grande réforme, lorsqu'il écrivait les études réunies maintenant en un volume, qu'on accordât à l'enseignement scientifique quatre heures par semaine dans les classes en commençant par la géographie physique, et en continuant par les sciences physiques dont le programme comprendrait les éléments de la physique, de la botanique et de la physiologie de l'homme. Il faut avouer que le tableau qu'il nous fait des collèges et universités anglaises est bien loin de ressembler à la peinture séduisante qu'on nous en a si souvent donnée : certes, l'auteur ne méconnait pas l'influence de la culture littéraire ou esthétique, lui qui accorde tout son respect et toutes ses sympathies à l'étude des lettres antiques et voudrait voir dans chaque université des professeurs de beaux-arts, mais il n'admet pas l'éducation dite classique et qui consiste à apprendre par cœur des formules et des règles interminables ; il demeure convaincu que « les résultats et surtout les méthodes de l'investigation scientifique ont une influence profonde sur la façon dont les hommes doivent comprendre leur propre nature comme leurs relations avec le reste de l'univers, et il proteste contre un système d'éducation dans lequel un Anglais finit par ne connaître d'autre science au sortir de ses classes que celle du pugilat ».

Il y a selon l'éminent naturaliste trois grandes classes de choses connaissables : la première comprenant la logique, la psychologie et la

1. Fouillée, *loc. cit.*, p. 80.

métaphysique — celle-ci négative et critique — est relative au but et aux limites des facultés mentales de l'homme; la seconde qui répond à la philosophie morale et religieuse comprend tout le savoir relatif au bien de l'homme, à sa conduite; la troisième embrasse la connaissance des phénomènes de l'univers et de leurs règles appelées lois de la nature. Voilà les connaissances que l'on devrait donner à tout homme, à un degré d'ailleurs plus ou moins élevé. Huxley dit et répète avec la compétence particulière qu'il tient de ses études et de ses découvertes « qu'aucun enseignement de sciences n'a de valeur comme discipline de l'esprit qui n'est pas basé sur la perception directe des faits et sur l'exercice pratique des facultés d'observation et de logique sur eux.... En quittant l'école, tous les garçons et toutes les filles devraient posséder un aperçu du caractère général de la science et avoir l'esprit plus ou moins formé aux méthodes scientifiques.... Je voudrais voir tout le monde familiarisé avec le courant général de la pensée scientifique et capable d'appliquer convenablement les méthodes de la science, après s'être enquis des conditions du problème spécial qui se présente. C'est ainsi que je comprends l'éducation scientifique. Pour acquérir une semblable éducation, il n'est nullement nécessaire de consacrer tout son temps d'études aux sciences physiques. Personne ne regretterait plus que moi une manière de faire aussi exclusive. Bien plus, il n'est pas nécessaire de passer beaucoup de temps, pourvu que l'on choisisse bien les objets d'études. » Combien de progrès n'avons-nous pas encore à réaliser sur ce point et quelle confirmation ces pages d'un maître n'apportent-elles pas à l'admirable chapitre consacré par M. Fouillée [1] à la réforme philosophique des études scientifiques. Nous revoyons le tableau si frappant et si fidèle qu'il nous trace de ces cours entièrement consacrés à fatiguer le cerveau de formules toutes faites, à faire défiler devant l'élève une multitude de faits et de lois que ne relient aucunes considérations historiques et philosophiques, à sacrifier la qualité à la quantité des connaissances, à surcharger l'auditoire de cours dictés *ex cathedra*, appris et récités automatiquement sous forme de rédactions indigestes, de telle sorte que tout aboutit à aligner des phrases stéréotypées au passage ou à apprendre un manuel par cœur. De cette méthode stérile et funeste voici ce que pense Huxley : « Pour ma part, je ne lèverais pas un doigt pour introduire une étude scientifique reposant sur les livres seulement dans un programme d'études. »

C'est à ces études de pédagogie positive et scientifique qu'il convient de rattacher le nouvel ouvrage de M. B. Perez sur *le Caractère de l'enfant à l'homme* et qui est sans contredit la contribution la plus importante et la plus originale qui ait été apportée à l'éthologie depuis que Stuart Mill dans un chapitre fameux de sa *Logique* en a dégagé l'idée. Que l'éthologie intéresse le pédagogue, personne n'en doute,

1. *Loc. cit.*, p. 67-119.

car elle est, selon la remarque de Stuart Mill, « la science qui correspond à l'art de l'éducation dans le sens le plus large du terme, en y comprenant la formation des caractères nationaux ou collectifs aussi bien que des caractères individuels...

« Le progrès de cette science importante, mais encore si imparfaite, dépendra de l'emploi d'un double procédé : le premier consistant à déduire théoriquement des circonstances particulières, des situations, ces conséquences éthologiques et à les comparer avec les résultats constatés de l'expérience commune; le second consistant dans l'opération inverse, c'est-à-dire dans l'étude de plus en plus étendue des divers types de la nature humaine qu'on peut rencontrer dans le monde, étude faite par des hommes capables non seulement d'analyser et de noter les circonstances dans lesquelles ces types dominent, mais encore assez instruits des lois psychologiques pour expliquer les traits caractéristiques du type par les particularités des circonstances. »

Pour remplir un pareil programme il faut joindre au courage patient et persévérant que donnent la foi dans l'avenir et l'influence de la science la connaissance pratique et positive des phénomènes, le don de l'observation, une puissance de travail considérable servie par une souplesse, une facilité délicate et variée de plume, en un mot les qualités rarement synthétisées de l'érudit, du psychologue et de l'écrivain. Telles sont précisément celles qui expliquent le succès persistant des ouvrages de M. Pérez, qui est en France le véritable créateur de la pédagogie de l'enfant. Il s'est fait un domaine dont il est le maitre incontesté par le double droit de la découverte et du talent.

On comprendra immédiatement la difficulté de l'entreprise que tentait M. Pérez en cherchant à établir les principaux types du caractère de l'enfant à l'homme, si on songe qu'il « n'est pas d'homme peut-être dont le caractère ne soit dans quelqu'une de ses parties essentielles interprété de plusieurs façons différentes même par les personnes vivant dans son intimité ».

Convaincu avec Stuart Mill qu'il « existe des lois universelles de la formation du caractère et que ces lois combinées avec les circonstances de chaque cas particulier produisent l'ensemble des phénomènes de la conduite et du sentiment humain », l'auteur a cru qu'en partant de ces lois on peut construire une science complète et pratique de la nature humaine.

En suivant rigoureusement les procédés de la méthode inductive, les différences observées entre les hommes peuvent être rattachées à des lois plus générales; de ces lois éminemment compréhensives il sera possible et logique de déduire comme d'autant de causes l'explication de diversités en apparence irréductibles.

Comprise ainsi, l'éthologie ou science de la formation du caractère est une science de causes et c'est précisément l'originalité de M. Pérez d'avoir, dans ce nouvel ouvrage, profondément distinct par cela même de l'empirisme de Bahnsen et de Preyer, rattaché à des causes vérita-

blement naturelles et philosophiques les différentes manifestations du caractère humain.

Laissant de côté la théorie des tempéraments qui a rendu des services, mais qui doit être désormais hors d'usage, allant droit aux manifestations de cette activité qui se confond comme le voulait Leibniz avec l'être lui-même, M. Pérez trace sa classification générale des caractères d'après les types principaux de manifestations motrices.

Considérant les mouvements comme l'expression de la personnalité intime et en même temps comme les éléments et les facteurs des phénomènes simples ou compliqués de la personne morale, il trouve dans l'ordre des manifestations motrices quelques modes généraux représentant un certain nombre de modes caractériels. A la rapidité des mouvements correspond un premier type de caractère, celui des vifs auquel s'oppose celui des lents; à l'énergie très accusée, celui des ardents; à la même énergie, combinée avec la vivacité, cette dernière prédominant, celui des vifs-ardents; combinée avec la lenteur, celui des lents ardents; à la pondération et à l'heureuse harmonie des mouvements répond celui des équilibrés. Ainsi, grâce à ces distinctions aussi simples que faciles à vérifier on peut classer tous les éléments de la personnalité morale dans un de ces centres de ralliement corrélatifs à autant de qualités nervo-motrices qui constituent de l'enfant à l'homme six types embrassant la personnalité complète et desquels peuvent sortir, comme autant de variétés et de combinaisons, les caractères individuels. Qu'il y ait des combinaisons de ce genre en grand nombre et des oppositions constituées par la synthèse dans le même individu d'une imagination vive et d'une conception grande unies à la lenteur des mouvements ou d'une parole lente et d'un esprit réfléchi unis à des mouvements vifs, la chose est possible et même certaine. Mais, en somme, « la nature, quoi qu'on dise de son goût pour les variétés, n'aime pas à ce point le divers et le contradictoire. Et d'ailleurs ces oppositions apparentes ou partielles indiquent seulement qu'il est des degrés dans les qualités motrices et caractérielles. » Il suffira pour faire connaître ces différences d'étudier des sous-types de vivacité, de lenteur et d'ardeur, car « ce sont là des nuances et rien que des nuances ».

A chacune des six classes de caractères ainsi déterminées, l'auteur consacre une étude analytique suivie de deux portraits dans lesquels on voit pour ainsi dire vivre et agir le vif, l'ardent, le lent dont le caractère a été analysé et décrit précédemment avec autant de soin que de minutieuse habileté. Dans une seconde partie, M. Pérez étudie les rapports de la gaieté et de la tristesse, de l'irascibilité et de la douleur, du courage et de la crainte, de la bienveillance et de la malveillance, enfin des principales formes de l'amour-propre avec les principaux traits intellectuels et volitionnels du caractère.

Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'examen des rapports de la volonté avec les principaux traits intellectuels du caractère et à l'étude de l'influence réciproque exercée par ceux-ci sur le caractère.

Qu'un pareil ouvrage soit intéressant et capable de captiver aussi bien le savant que l'homme du monde, qu'il nous offre une lecture aussi attrayante que piquante tant par ce qu'il nous apprend que par ce qu'il nous excite à chercher et à désirer, comment le mettre en doute quand on n'en connaîtrait seulement que le plan général dont nous venons d'esquisser les grands traits? Nous ne pouvons à notre grand regret suivre l'auteur dans le détail de ses analyses : donnons du moins, d'après lui, une idée des principaux éléments constitutifs de chaque type caractériel.

La vivacité entraîne la mobilité, la diffusion des sentiments plus tranchée chez les vifs à complexion faible, plus égale chez les robustes; ils sont prompts à éprouver de l'antipathie, malicieux sans méchanceté, prédisposés par un besoin impérieux d'excitation à rechercher tout ce qui flatte la vanité. En dépit de leur facilité de travail et de leur souplesse intellectuelle, ils sont, faute d'attention soutenue, plus propres à comprendre rapidement, à s'assimiler les idées des autres qu'à faire eux-mêmes des découvertes ou à pénétrer l'écorce des choses. Leurs qualités morales dépassent rarement la médiocrité : leurs dons naturels sont compromis par le défaut d'énergie volontaire ou d'esprit de suite. L'analyse de la volonté révèle les mêmes dispositions : ténacité faible, impatience de juger, de conclure et d'agir, un état perpétuel de polyboulie.

La combinaison de la vivacité et de l'ardeur avec prédominance de l'une ou de l'autre constitue ce caractère intermédiaire que l'auteur appelle le vif-ardent. Ici la mobilité de l'impression est unie à la persistance. « Ce que la vivacité laisserait échapper, l'ardeur le reprend pour son compte et l'élabore en son œuvre. » Prodigues de leur temps, de leur argent et de leurs bons conseils, ayant pour plaire et déplaire toutes sortes de qualités et défauts, réunissant tous les contraires, très capables de douter de leurs forces après en avoir trop présumé, de tendre la main à un adversaire vaincu après une lutte acharnée, de pousser jusqu'au débraillé tout en recherchant la considération, « ces natures capricantes » passent en courant sur ce qui ne se comprend pas d'emblée et par conséquent ne retiendront ni les mots ni les abstractions. Chez le vif-ardent, la mémoire des physionomies et des lieux est excellente, ce qui explique sa curiosité qui le pousse à reprendre et à ruminer toutes les idées qui l'ont d'abord intéressé. Il est souvent quelqu'un et rarement un : il fait un personnage composite ayant retenu de tout et de tous un peu, prompt à la crédulité superstitieuse, en même temps railleur et piquant, au demeurant sincère et inégal. Le caractère influence ici profondément la volonté : primesautier, improvisateur, le vif-ardent est l'homme des coups de tête.

« En somme pour le bien ou pour le mal, il s'abandonne et se ressaisit; sa détermination n'est souvent qu'un premier essai de volonté, après quoi, il s'y reprend une seconde et une troisième fois, refondant, reformant sa volition : décision, inconstance, persistance, secouez ces

trois termes et faites-en un composé où tour à tour l'un ou l'autre prédominera, telle est la volonté chez les vifs-ardents. »

L'ardeur c'est « l'aptitude à produire plus ou moins habituellement ces mouvements énergiques et impétueux qui correspondent, dans l'ordre des fonctions psychiques, à une sensibilité plus ou moins forte et à une intelligence plus ou moins puissante : le caractère ardent est celui des fortes émotions ayant pour conséquence quelque affection organique. La tension perpétuelle de leur cerveau et de leurs muscles rend les ardents irascibles, vindicatifs, impérieux, menaçant jusque dans leur tendresse.

La lutte est leur élément; courageux et ombrageux, ils sont toujours sur le point de partir en guerre; d'ailleurs l'ardeur, c'est-à-dire l'intensité des émotions, entraîne les perceptions fortes et par conséquent une mémoire tenace et précise, une attention uniquement fixée à certains objets disséminés et dès lors un esprit étroit, fanatique, obscurci par d'excessives préventions. L'impulsivité naturelle chez l'ardent le rend toujours redoutable : le plus futile incident peut réveiller le félin qui dort. Même quand il joue on sent qu'il a des griffes. Ne doutez pas de son énergie : rapportant tout à sa personnalité, il agit impétueusement et sans connaître aucun obstacle.

C'est ici que doit se manifester la force bienfaisante d'une éducation saine et normale qui va pacifier ces fougueux, en équilibrant leur volonté. Alors « ce métal en fusion, jeté tout brut dans le moule de l'habitude, en sort quelquefois sous une forme très humaine, en dépit de ses indestructibles aspérités ».

Que telle partie du cerveau « soit plus riche en activité, ait été davantage et mieux exercée par les ascendants, qu'elle se trouve plus apte que telle ou telle autre moins bien exercée, à fonctionner avec promptitude et énergie », et la lenteur des mouvements se produit ayant pour conséquence celle de la plupart des fonctions psychiques. On comprend alors que « s'il y a des individus absolument lents, qui le sont pour tout, il y en a d'autres, et c'est peut-être le plus grand nombre, qui ne le sont pas également pour toutes choses, ni dans toutes les circonstances ».

La sensibilité des lents est superficielle et obtuse : chez les lents robustes dominent l'indifférence, la satisfaction de soi-même et l'égoïsme. Les lents anémiques sont plus douillets, plus inquiets, sensibles aux petites contrariétés, mais incapables d'éprouver une grande douleur. Une nonchalance naturelle les conduit inconsciemment au parfait égoïsme. « Ainsi Fontenelle dont on connait la maxime : « Il faut avoir en tout temps le cœur froid et l'estomac chaud »........

Ils ont, d'ailleurs, en fait de sentiments affectifs, leur inconstance, d'un genre tout spécial. « Ce sont gens qui vous quittent en fort bons termes : loin de vous, sans que vous vous en doutiez, ils ont eu le temps de ruminer leurs impressions, et les voilà tout changés à votre égard. » Leur caractéristique intellectuelle se résume en deux mots :

étourderie et rêvasserie. Ajoutez-y la routine et la lambinerie, car ils sont prisonniers de l'habitude qui économise les mouvements.

Leur machine intellectuelle est remontée une fois pour toutes : elle va son train-train tournant dans le même cercle comme les chevaux mécaniques. « Leur constance n'est souvent que la persistance d'une impulsion donnée, et leur force d'arrêt se réduit à l'apathie. « C'est lentement et sans le leur laisser apercevoir qu'on les tire à soi, entraînés de fait mais à leur manière, tout en se croyant seulement éclairés ou persuadés..... Ils veulent trop ou trop peu, et ils s'arrêtent ou s'écartent à chaque instant sur leur chemin. »

C'est encore dans la constitution particulière du cerveau qu'il faut chercher avant tout l'explication du caractère des lents-ardents. Leur calme apparent dissimule une sensibilité profonde. Tout entiers à leur passion du moment couvée et surchauffée, il n'y a pas pour eux autre chose dans le monde. Toutefois comme le calme domine chez eux grâce à l'hérédité ou à l'éducation, il entre toujours un peu de sang-froid dans leurs passions les plus fortes. Mais « ils s'accoutument à sentir plus qu'à penser et à raisonner. Leur curiosité est par-dessus tout affective...... ils devinent bien plus qu'ils ne comprennent : ils acceptent les faits et les théories parce qu'ils satisfont leur besoin d'émotion et d'idéal et non parce qu'ils satisfont leurs instincts de logique ou de justice. »

Doués de deux qualités qui paraissent s'exclure, le sang-froid uni à la véhémence passionnelle, ils ont « une volonté énergique persévérante, mais qui ne se soutient que par l'influence prépondérante du sentiment..... Heureux si on leur a appris à résister à leurs propres entraînements! alors, au profit des devoirs, peut-être au profit de la science, de l'art ou de la littérature, ils utiliseront cette résolution vaillante, cet entêtement opiniâtre, qui, au service de la passion seule, peuvent faire tant de mal aux autres et à eux-mêmes. »

Cette pondération naturelle des mouvements qui arrête tout excès, cette harmonieuse répartition des forces motrices qui a pour cause essentielle une excellente organisation de toutes les parties du cerveau contribuant à produire des sentiments, des idées et des volitions explique le caractère équilibré également éloigné de tous les systèmes et pouvant tous les modes possibles. Les équilibrés sont « véritablement les plus humains des hommes »..... Ils ont l'humeur égale, des sympathies et des antipathies promptes, mais toujours fondées, une bienveillance envers les hommes éloignée de tout excès mais très réelle. Leur mémoire est toujours riche en adaptations spéciales et ils savent vite régler par les lois d'une exacte raison les écarts de l'imagination : la simplicité et la vérité sont les deux vertus essentielles de leur esprit unies au sérieux moral qui se pare chez eux de politesse et de dignité. Leur volonté est éclairée et persévérante ; « calmes, patients, avec ou sans effort, mais avec une imperturbable tranquillité, ils savent jouir de leurs joies sans s'y oublier, souffrir

leurs peines sans se laisser abattre ou aigrir; subitement vaillants ou doucement entêtés contre les ennemis du dedans et du dehors ».

Cette rapide analyse laisse du moins paraître la manière de M. Pérez : on voit avec quelle patiente perspicacité il a étudié pour chacun des caractères qu'il distingue son influence sur la sensibilité, l'intelligence et la volonté, en d'autres termes, sur la personnalité tout entière. Il résume ensuite tous ces traits de détail en deux portraits qui viennent à la fin du chapitre fournir comme la contre-épreuve des observations précédemment détaillées. Dans la deuxième partie de son travail, plus compliquée et plus délicate encore, abondent les remarques intéressantes et les traits profonds. L'auteur est au courant des plus récentes découvertes et il sait en tirer profit pour démêler au milieu de leurs combinaisons cachées et multiples les rapports des inclinations égoïstes ou altruistes avec les éléments intellectuels et volitionnels du caractère, comme les rapports de ces derniers entre eux. Il complète ou détruit toutes sortes de théories tonales en s'appuyant sur une série d'observations originales et curieuses, mais qui ne laissent pas de déconcerter parfois le lecteur qui cherche un point fixe où il puisse se rattraper.

On pourrait tirer de ce volume des matériaux pour plusieurs traités de psychologie : cette abondance excessive est un défaut peut-être, mais, en tout cas, un défaut qui n'est pas à la portée de tout le monde. On n'en est pas moins un peu fatigué par cette prodigalité : l'auteur a parfois confondu l'analyse avec le découpage. Si fins et si précieux qu'ils soient, des copeaux ne méritent pas d'être conservés. D'ailleurs cette riche collection n'épuise pas la matière : M. Perez n'avait ni le pouvoir ni la prétention de le faire dans un premier essai. Il nous aura montré l'étendue de notre ignorance en un sujet qui nous touche de si près. Eh! quoi, voilà tout ce que nous savons sur la constitution physiologique et psychologique du caractère ! Des vues hypothétiques sur l'influence du système nerveux, une classification ingénieuse, une foule d'observations, mais menues, dispersées et parfois contradictoires, voilà tout ce qu'un psychologue de talent qui a fait ses preuves et qui est doublé d'un écrivain de grand mérite peut nous donner sur l'éthologie de l'homme et de l'enfant! Etonnement salutaire qui sera une fois de plus le point de départ de grands progrès scientifiques; et quand M. Perez n'aurait pas rendu d'autre service, il faudrait déjà lui en être vivement reconnaissant. Lui dirons-nous maintenant, ce qu'il sait sans doute mieux que nous, que dans les cadres qu'il a tracés reste beaucoup de place pour les nuances et sous-nuances à observer? Faut-il remarquer qu'il parle bien souvent des tempéraments, après avoir condamné non sans raison cette antique théorie médicale: redire après d'autres qu'entre les vifs et les ardents la distinction verbale n'est pas très claire et proposer le terme de passionné, avouer, pour en finir avec les chicanes, qu'un chapitre final présentant le résumé synthétique des deux parties de l'ouvrage eût

agréablement flatté notre manie de logique à la française? Les portraits qui suivent chaque étude sont tous intéressants et l'un d'entre eux, celui de Lucien [1], est enlevé de main de maître. Était-il nécessaire quand l'analyse de chaque caractère est à peine commencée et ne suffirait pas au dessin d'un simple schéma de tenter la contre-épreuve synthétique? Le lettré a entraîné un peu vite l'observateur qui n'en avait pas tant vu, et à côté d'une étude tout expérimentale on nous présente non pas une synthèse scientifique, mais une construction artistique. Il est vrai que dans l'état actuel de l'éthologie, il fallait ou donner carrière à l'imagination ou sacrifier les portraits : on regretterait infiniment après avoir lu M. Perez qu'il eût pris le second parti. Par exemple, il aurait été bien inspiré en résistant à la tentation de peindre des portraits historiques ou littéraires. C'était, ce semble, compliquer à plaisir une étude déjà fort ardue pour qui s'en tient à l'observation directe des faits, et il était peut-être inutile d'ajouter aux chances d'erreurs qu'entraîne l'emploi de l'observation directe celles que fait nécessairement courir l'observation indirecte au moyen de documents dits historiques. Vouloir classer dans un groupe défini et nous offrir même comme type caractériel telle personnalité peu ou trop connue comme Jules Vallès, G. Sand ou Mme Roland, en s'appuyant sur des témoignages indirects toujours sujets à caution ou à discussions, n'est-ce pas introduire dans un travail qui doit valoir surtout par l'exactitude et l'impersonnalité scientifique les disputes passionnées soulevées par les goûts et les préférences personnels? On s'étonne de voir présenter comme type du caractère équilibré celui de Mme Roland, chez laquelle l'auteur note pourtant une sensibilité impétueuse, une susceptibilité excessive et de singuliers froissements.

En dépit de ces petites erreurs de détail qu'il sera facile de faire disparaître dans une prochaine édition, que l'auteur devra donner bientôt, nous n'en doutons pas, le livre de M. Pérez reste non seulement comme une œuvre de courageuse initiative ouvrant une voie nouvelle, et créant à la suite de MM. Ribot et Marion l'éthologie française, mais comme la preuve éclatante des résultats auxquels peut conduire en pédagogie la méthode positive quand elle est employée par un homme de talent. Le don de l'observation s'unit fort bien à la préoccupation des principes, et c'est précisément un des grands mérites des ouvrages de M. Pérez de nous présenter des faits scientifiquement observés, toujours rattachés à des théories générales. Il importe en effet qu'une synthèse profonde s'opère dans la pédagogie scientifique entre le point de vue moral qui reste le premier en date et en importance et le point de vue naturel, l'un expliquant et préparant l'homme social, l'autre donnant l'idée organique et faisant ressortir la complexité de l'évolution dont le sujet actuellement éducable est un terme provisoire. En prenant ainsi sa véritable place dans les sciences sociologiques, la

1. *Les Équilibrés*, p. 169-180.

pédagogie trouvera ses racines dans la biologie et sa fin dans la politique. Il faut élever l'être humain comme un tout organique devant s'adapter à un corps, le corps social, où il entrera en concurrence avec une infinité d'autres organismes qui devront pour la plupart être combattus. Mais à s'en tenir là, l'idée de concurrence et de lutte devrait dominer toute l'éducation et nous serions ramenés à la barbarie [1]; c'est peut-être la fin que nous prépare cette manie des concours qui pousse l'enfant à ne plus voir dans ses camarades que des rivaux qu'il faut dépasser à tout prix et qui pourrait bien conduire l'homme fait à ne plus voir dans ses semblables que des ennemis qu'il faut écraser ou asservir. A la lutte des hommes entre eux, il faudrait, selon l'excellente remarque de M. Belot, substituer la lutte en commun des hommes contre la nature.

Dans l'humanité la concurrence vitale ne saurait se réduire à une lutte aveugle et bestiale entre des êtres de même ordre contraints à se combattre pour se procurer une nourriture nécessaire et limitée.

Cette interprétation de l'hypothèse évolutionniste a beau être assez vulgaire pour avoir les honneurs du théâtre et du roman, elle n'en est pas moins fausse : l'évolution de l'être social est autrement complexe que celle de l'animal et le point de vue moral et politique vient ici expliquer et parfaire l'idée du développement d'un être qui n'est pas seulement le premier des êtres organisés, mais qui est, en outre, selon le mot profond d'Aristote, un animal politique trouvant sa fin dans la cité, organisme moral. Et alors à la doctrine barbare et brutale de la concurrence qui justifierait d'ailleurs les plus ardentes revendications du socialisme, se substitue celle de la coopération, de la collaboration à une œuvre commune, à l'institution de laquelle tous concourent dans la mesure de leur passé héréditaire et de leurs forces actuelles, développées et disciplinées par l'éducation. Au lieu d'un combat sauvage entre des individus qui se gênent et s'ignorent, se produisent l'accord et l'harmonie de toutes les énergies en vue d'une fin commune, et la recherche de ce but suprême prédétermine la concordance et la concomitance de tous les éléments du corps social, la réalisation toujours plus complète de l'idéal de la nation et de la race.

EUGÈNE BLUM.

1. Voir à ce propos le travail si profond et si concluant publié ici même (*Rev. phil.*, février 1892), par M. Belot, sous le titre *Justice et Socialisme*, et notamment p. 206 et suiv.

NOTES ET DISCUSSIONS

A PROPOS DU MYSTICISME MODERNE [1]

Je voudrais en quelques mots répondre au travail critique de M. Rosenbach sur ce qu'il appelle le mysticisme moderne. J'espère pouvoir ainsi, sinon pour lui, au moins pour le public impartial et équitable, rétablir la réalité de certains faits qu'il a singulièrement transformés.

I. Avant les faits, voyons les principes qui ont guidé M. Rosenbach. Il part de cette idée que tous ceux qui ne font pas des recherches de psychophysique sont des *mystiques.* — Les phénomènes qui ne sont pas soumis à la loi de causalité, c'est-à-dire les miracles (*sic*), voilà selon lui, ce que les soi-disant mystiques recherchent. Et il oppose à ces infortunés les savants sérieux, qui, comme Fechner, Weber, Donders, Helmholtz, Wundt, font de la psychologie expérimentale scientifique (p. 157). Les autres, comme nous, hélas! font de la psychologie expérimentale mystique, digne des astrologues d'autrefois.

Pourquoi font-ils cette recherche? M. Rosenbach nous l'apprend, en son style spécial; c'est parce que l'esprit humain a une tendance propre *qui ne pourrait être exterminée par aucune preuve de l'impossibilité de résoudre ces questions* (p. 115).

Ainsi cela est bien entendu. Quand on s'occupe de questions telles que la télépathie, le spiritisme, la clairvoyance, par quelque méthode que ce soit, c'est qu'on est un mystique, c'est qu'on cherche à résoudre l'insoluble tache originelle dont on ne pourra guère se laver. « *Le sort de toutes les formes*, dit-il encore, toujours dans le même style, *qui ont réalisé de nos temps la croyance au surnaturel est à peu près le même* » (p. 117). Mesmérisme, mentévisme, odisme, magie, astrologie, etc., M. Rosenbach met tout cela dans le même sac. Pour lui, c'est toujours la croyance au surnaturel, et alors c'est à peine si de telles superstitions méritent d'être examinées.

Nous verrons plus loin qu'il est conséquent avec lui-même, et que le dédain que ces théories lui inspirent *a priori* explique le peu de soin avec lequel il les a étudiées. A vrai dire il ne les a pas étudiées du tout, quoiqu'il ait pris soin de les réfuter. A quoi bon en effet l'étude de problèmes qui partent d'un principe faux et d'une idée pernicieuse?

1. Voyez la *Revue philosophique* du 1er août 1892, p. 115.

II. Nous allons d'abord essayer de montrer que, pour certains expérimentateurs ou observateurs, il n'y a pas dans leurs recherches sur l'occulte plus de mysticisme que dans des dosages d'urée, ou des cultures de microbes.

Les mots exercent une étrange fascination. Une fois que M. Rosenbach a eu prononcé le mot de *miracle*, il s'est laissé emporter par son ardeur belliqueuse, et il s'est attaqué à ce fantôme. Il prétend que nous, qui cherchons la parcelle de vérité contenue dans les sciences dites occultes, nous nous imaginons que *les lois de la nature sont violées* (p. 117). Eh bien! M. Rosenbach peut se rassurer. Nous savons très bien que personne, ni parmi les grands, ni parmi les petits, ne peut *violer* les lois de la nature. Nous sommes bien tranquilles à cet égard, et c'est être un peu naïf que de nous attribuer cette étrange opinion.

Mais que les lois de la nature soient exactement telles que M. Rosenbach se les imagine; voilà ce dont je me permets de douter. Je serais même disposé à croire que ses connaissances, si vastes qu'elles soient, ne limitent pas la réalité des choses, qu'il y a d'autres lois que celles qu'il a vues dans les ouvrages classiques, et que, si l'on ne viole pas les lois de la nature, on peut parfaitement violer les lois qui sont enseignées par les plus illustres professeurs contemporains.

Donc nous ne croyons au miracle, ni les uns, ni les autres, — et ici je ne parle pas seulement de moi, mais de mes amis de la *Society for psychical Research* et des *Annales des sciences psychiques*, — et nous nous contentons, parmi les faits innombrables ou multiples que la nature et l'expérience nous offrent, de chercher, d'observer et d'expérimenter, sinon avec succès, au moins avec patience. Nous prétendons en outre que notre méthode est la même que celle qui est employée dans les laboratoires. Et à l'aide de cette méthode expérimentale, nous sommes arrivés à démontrer certains faits que M. Rosenbach aurait dédaignés *a priori*, si nous ne les lui avions pas rigoureusement démontrés. Je me permets de le renvoyer à quelques-uns de mes mémoires [1], à savoir : 1° qu'il y a un sommeil hypnotique, que ce n'est pas une simple divagation de charlatans, un miracle ou un mystère surnaturel, mais un phénomène physiologique dont on peut décrire les phases et connaître les causes; 2° qu'il y a des mouvements inconscients, qui se traduisent soit par des mouvements dans des tables qu'on fait tourner, soit par l'écriture automatique; 3° enfin qu'il peut se dégager des personnalités inconscientes qui se cachent sous la personnalité active consciente, et qui poursuivent leurs opérations

1. Pour le somnambulisme : *Étude sur le somnambulisme provoqué* (*Journal de l'anatomie et de la physiologie*, juillet 1875, p. 348-377). — Pour les changements de personnalité : *De la personnalité et de la mémoire dans le somnambulisme* (*Revue philosophique*, tome XV, mars 1883, p. 219-242). — Pour les mouvements inconscients et les tables tournantes : *La suggestion mentale et le calcul des probabilités* (*Revue philosophique*, 1884, tome XVIII, p. 669-674). — *Des mouvements inconscients*, *Hommage à M. Chevreul*, 1 vol. in-4°. Alcan, 1888.

intellectuelles, dissimulées sous la personnalité principale qui seule se connait et s'affirme. Le résultat scientifique de pareilles recherches si nouvelles qu'elles aient paru au moment où je les avais entreprises a donc été assez fructueux, et nous n'avons pas à regretter d'y avoir consacré tant d'efforts.

M. Rosenbach est bien forcé de les accepter. Il y a une quinzaine d'années, il les eût traitées de recherches mystiques. Ce n'est plus possible aujourd'hui. Elles sont peut-être scientifiques à ses yeux, et il ne considère comme mystiques que celles qui ne sont pas terminées encore, miracles, mysticisme; quel crime! et il exprime toute son horreur pour de pareilles tentatives qui lui paraissent témoigner le culte du surnaturel, du miracle et de l'insoluble.

Le mot insoluble est bien vite dit; mais qu'est-ce qui est insoluble? Voilà ce que je serais bien aise de savoir. Quand nous cherchons par des méthodes rigoureuses à savoir si la clairvoyance existe, est-ce que nous faisons du surnaturel et de l'insoluble? Mettre une carte dans une enveloppe, et chercher si cette carte pourra être connue sans le secours des sens, c'est, d'après notre critique, démontrer l'existence de quelque chose qui exclut une explication rationnelle (p. 116), c'est essayer de pénétrer la nature réelle de l'âme humaine (p. 157) et par conséquent cela a un caractère métaphysique qui ne peut donner des résultats positifs scientifiques (p. 158).

Eh non! c'est beaucoup moins que cela, et c'est davantage aussi. C'est une étude sur quelque chose d'inconnu, et une étude tout aussi positive que celle des rapports de la sensation avec l'excitation; ou que celle de la courbe myographique d'un muscle de grenouille; et quoique le plus souvent pareilles études ne se passent pas dans un laboratoire, elles pourraient y être faites; car les méthodes de précision sont les mêmes; et le but est identique. C'est la recherche de la vérité par l'étude des faits.

Il ne coûte rien de dire que de pareilles tentatives sont le retour à des tendances métaphysiques invétérées. Autant vaudrait prétendre que l'entomologie est une science bouddhiste! Je ne sais pourquoi, dans ce procès de tendance, M. Rosenbach s'arrête en chemin, et ne nous livre pas à une sorte d'inquisition européenne, comme sectateurs des derviches de l'Inde, indignes de franchir le seuil d'un de ces laboratoires modernes, sacrés dépositaires de la seule science positive, hors de laquelle il n'y a pas de salut à espérer.

J'étonnerais sans doute M. Rosenbach, si je lui disais que ces laboratoires, où il veut enfermer tout l'avenir de la science, je les connais presque aussi bien que lui. J'y ai même fait, si je ne me trompe, quelques études qu'il accepterait comme valables, encore qu'elles portent sur la chimie et la physiologie proprement dites, plutôt que sur la psychophysique. Mais, quoique la meilleure partie de mon temps se passe dans un laboratoire, quoique j'aie le culte de la recherche scientifique rigoureuse, je n'ai pas le courage de nier sans discussion

tout ce qui se fait au dehors. Si l'on me présente des faits bien observés, je ne vais pas regarder si c'est un élève de M. Wundt, ou de Donders qui me les présente. Je respecte M. Wundt, et j'ai une grande admiration pour Donders; mais, sans blasphémer, je crois que la science va plus loin qu'eux, et il faut avoir une certaine présomption, pour dire sans plus ample informé, en présence de faits étranges: c'est de la métaphysique. Passons.

Quoique étant *homme de laboratoire*, je n'ai pas encore atteint ce degré d'assurance.

III. Voyons donc les faits en eux-mêmes; ou plutôt voyons ce qu'en dit M. Rosenbach. Car il ne s'est pas contenté d'une critique générale, il a essayé de faire une critique de détails.

Et tout d'abord je laisserai de côté ce qu'il dit des Théosophes, de Swedenborg, de Kant et des rédacteurs du *Sphinx*; car son analyse, encore qu'assez superficielle, est peut-être acceptable. Je ne prendrai donc que ce qu'il dit de mes expériences d'une part et d'autre part des faits de télépathie consignés dans les « *Proceedings of the Society for psychical Research* ».

Pour ce qu'il appelle le *matériel expérimental* de mes recherches, il n'a pas de peine à établir, comme je l'ai fait moi-même, qu'il n'y a pas de preuves décisives en faveur de la lucidité. Mais quand en certains endroits j'ai conclu en faveur de la lucidité probable, il n'en paraît tenir aucun compte. Il accepte sans discussion le côté négatif de mes recherches. Voyons comment il discute, et avec quels sérieux arguments, le côté positif.

Après de nombreuses expériences avec des cartes mises dans des enveloppes, selon des conditions que je croyais et que je crois encore irréprochables (ni lui, ni personne n'ont pu trouver de défauts dans la manière de procéder) j'avais eu un résultat négatif, et ce résultat négatif, je l'avais nettement indiqué, sans dissimuler à quel point un pareil échec autorisait des doutes sur les expériences faites avec des dessins et qui semblaient plus concluantes. En effet, le propre des expériences faites avec des cartes est de comporter des calculs de probabilité simples et irréprochables. Plus tard, ayant persévéré dans cette recherche qui exige autant de précision et de soin qu'une expérience quelconque de psycho-physique, j'ai eu la bonne fortune de pouvoir donner une sorte de preuve que la lucidité existe (non d'ailleurs sans faire à cet égard quelques restrictions qu'il serait trop long de reproduire ici). — Eh bien! comment croit-on que M. Rosenbach s'en tire pour répondre aux arguments que je donne? « Pour sa consolation, dit-il, l'auteur a pu publier une nouvelle série *des* expériences avec des cartes.... de la sorte, la lucidité a été *rétablie dans son domaine.* » C'est répondre à un raisonnement par une pirouette, et, quelle que soit mon infériorité vis-à-vis d'un homme comme M. Rosenbach, mon passé scientifique méritait, ce semble, un peu moins de légèreté méprisante.

Un peu plus loin, M. Rosenbach daigne examiner les expériences faites avec des malades, et il m'apprend avec gravité que la pleurésie n'est pas la néphrite, qu'un phlegmon iliaque n'est pas une plaie du sein, et qu'une hémorragie utérine n'est pas la grossesse.

Sans avoir de prétention à être un clinicien, je suis assez versé dans les choses de la médecine pour savoir cela; et les reproches d'ignorance que me fait à cet égard le savant médecin de Pétersbourg m'ont paru être un peu enfantins.

IV. Pour ce qui est des apparitions et de la télépathie, notre savant critique ne se donne même plus la peine d'une apparence de réfutation. Ce qu'il en dit est plus superficiel encore que les incomplètes analyses données par les feuilletonistes des journaux politiques quotidiens, à propos de la publication de ces deux livres importants : *Phantasms of the living* et des *Hallucinations télépathiques*.

Il y a dans cet ouvrage à peu près sept cents observations détaillées, sérieuses, corroborées par des dates, des citations, des documents, des preuves de toutes sortes. La bonne foi scientifique élémentaire consisterait à choisir parmi ces cas ceux que les auteurs considèrent comme les meilleures. Eh bien! M. Rosenbach va précisément choisir quelques cas peu probants. Il en prend quatre, quatre sur sept cents, quatre des moins bons, cela va sans dire; il les publie en abrégé (de manière à les dénaturer), et alors il triomphe en disant qu'il n'a pas assez de place pour citer d'autres exemples (exemples qu'il appelle, en son français étrange, « des matériaux casuistiques »).

Or nous devons apprendre aux lecteurs de la *Revue philosophique*, qu'il y a de meilleurs « matériaux casuistiques » que les cas de Mme Gibbes et de miss Harriss. Mais il serait vraiment trop long de les mentionner ici, même sommairement, et il vaut mieux renvoyer à l'ouvrage même, où ceux qui seront curieux de ces questions trouveront les développements nécessaires.

De tels cas, dit M. Rosenbach, même s'ils étaient bien prouvés, ne prouveraient rien pour la télépathie, c'est une goutte d'eau dans la mer. Tant de gens meurent sans que leur mort soit révélée par une hallucination véridique, que le fait de plusieurs hallucinations véridiques ne prouverait rien.

Vraiment c'est là un raisonnement des plus faibles, pour ne pas se servir d'un terme désobligeant. En effet le nombre des personnes qui sont entrées en relation avec la Société des recherches psychiques est minuscule, si on le compare à l'immense masse, indifférente et ignorante, dans laquelle n'a pas pénétré le *census* pour les hallucinations. C'est ce petit groupe qui est véritablement une goutte d'eau dans la mer.

Je m'imagine qu'en se plaçant sur le pont de Londres et en interrogeant l'une après l'autre toutes les personnes qui y passent on aurait quelque peine à en trouver quelques-unes ayant entendu parler du livre de MM. Podmore, Gurney et Myers.



Mais, même en supposant que les 700 cas obtenus soient le résultat d'une enquête qui porte sur deux millions d'individus, cela ne rendrait pas moins probants certains des cas obtenus. Il y a parfois des détails si précis, si minutieux que toute possibilité d'une coïncidence fortuite se trouve par cela même écarté.

X... voit en rêve deux femmes qui font une promenade en voiture; la voiture entre dans l'eau; les deux femmes se noyent; et les chapeaux de paille flottent sur l'eau. Voilà des détails bien précis qui, dans le rêve que je cite, ont été absolument conformes à la réalité. Croit-on que le hasard puisse donner cela?

Et puis comment comprendre les hallucinations collectives? M. Rosenbach les passe sous silence. C'est un procédé de discussion qu'il semble décidément affectionner.

Comment expliquer que X... n'a eu dans sa vie qu'une seule hallucination, et que précisément cette unique hallucination soit en rapport avec un fait extérieur mémorable : la mort d'un frère éloigné? — Voilà une probabilité que l'on pourrait s'amuser à calculer, si le calcul en pareille matière n'était très décevant, et s'il n'était pas vraiment plus simple d'admettre que ce n'est pas le hasard qui a produit cette coïncidence.

Si M. Rosenbach avait consenti à une discussion sérieuse et approfondie, il aurait pu montrer le contraste entre les observations et les expériences; observations très probantes, expériences très incertaines, ce qui permet de douter de la valeur des observations. Mais cette discussion — que j'ai entreprise ailleurs[1] — nous entraînerait beaucoup trop loin.

V. Je me résume. M. Rosenbach a critiqué d'une manière très superficielle les observations et les expériences. Il a voulu, cela est certain, se montrer un *savant de laboratoire*, qui dédaigne de parti pris tout ce qui ne rentre pas dans le cadre de ses études. Que cela doive plaire à ses maîtres officiels, et aux adeptes exclusifs de la science enseignée par les classiques, c'est fort possible; mais je ne crois pas qu'ils lui sachent gré de sa complaisance autant qu'il l'espère. Un jour viendra, qui n'est peut-être pas très loin, où les *mystiques* ou soi-disant tels, deviendront des classiques, et alors que faudra-t-il penser des négations de M. Rosenbach? Ce jour-là il sera bien justement abandonné par ceux-là mêmes qu'il voulait satisfaire, et personne ne le plaindra.

Nous voulions surtout établir que le mysticisme n'a aucun rapport avec les conceptions subjectives, et que les recherches dites psychiques s'appuient sur des expériences dont la méthode est aussi précise que celle des sciences les plus précises. C'est par des expériences contradictoires, non par des négations sans preuve et des discussions superficielles, qu'on pourra les combattre.

CHARLES RICHET.

1. Voy. la préface que j'ai donnée aux *Hallucinations télépathiques*. 1 vol. in-8°, Alcan, 1891.



ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Léon Ollé-Laprune. La philosophie et le temps présent. Berlin, 1890 (379 p.).

Je ne m'excuserai pas auprès des lecteurs de la *Revue* de leur présenter tardivement cet ouvrage, dont l'intérêt n'a rien perdu de son actualité. Considérable par le sujet qu'il traite, il l'est aussi par le nom de son auteur, qui professe la philosophie dogmatique à l'École normale. Il nous apporte ainsi un écho de ce haut enseignement, le plus fécond qu'il y ait en France ; car ailleurs le professeur ne rencontre guère que des auditeurs plus ou moins fidèles, là seulement il a des disciples. Que de fois nous avons regretté de n'avoir pu connaître ces belles, ces savantes leçons de M. Lachelier, de M. Boutroux, de M. Brochard réservées à leurs élèves, et dont le souvenir conservé dans les notes prises par quelques-uns d'entre eux, demeure comme la propriété de l'École. Le livre de M. Ollé-Laprune, « né au milieu des jeunes gens », nous fait assister à ces conférences ; il nous permet d'apprécier cet esprit dont tant de générations de jeunes philosophes sont venues s'inspirer à tour de rôle, pendant trois années d'un commerce incessant avec leur maître. Plus d'un chapitre du livre a retenu l'accent de la parole vivante et comme l'individualité de la leçon. Il y a, par exemple, dans les deux premiers, qu'une ordonnance plus méthodique aurait pu fondre avec le onzième, un humour piquant qui ne se retrouve plus dans les suivants. Le cinquième qui traite une question préliminaire, « les diverses sortes de précision », contient quelques analyses littéraires, dont la finesse nous fait penser — et ce n'est pas un médiocre éloge — aux pages excellentes de M. Martha sur le même sujet. Mais ici nous avons affaire aux idées. Il faut y venir tout de suite. Selon le vieil usage de la *Revue*, qui est le meilleur, nous commencerons par une analyse exacte de l'ouvrage dans laquelle nous demanderons à l'auteur de présenter lui-même ses idées, puis nous examinerons avec lui deux ou trois points d'une importance majeure.

I. *La philosophie est-elle un art?* (P. 1-52.) Avant d'apprécier cette conception de la philosophie, qui est selon lui celle du temps présent, M. Ollé cherche quelques raisons qui la justifient. Il cite ce mot de Pascal : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'était des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec

leurs amis, et quand ils se sont divertis à faire leurs Lois et leur Politique, ils l'ont fait en se jouant. » Il cite un mot de Descartes rapporté par Baillet : « On a dit de sa physique que c'était le roman de la nature et Descartes lui-même l'a appelée ainsi en souriant avec ses amis. » Il cite un mot de Leibniz à propos de sa *Théodicée* : « Vraiment j'admire que personne jusqu'à présent n'ait eu le sentiment que j'y joue. » Il cite l'aveu souvent renouvelé par Platon « que tout son discours ne sera qu'une fable », μῦθος, et cet autre aveu qui lui échappe dans le *Phédon* sur « les espérances dont il faut s'enchanter soi-même », et qui permet de voir dans ce grave dialogue un jeu « serein et charmant ». Il cite la définition qu'Aristote propose de la philosophie, « qu'il nomme la plus inutile des sciences, et partant la plus belle ». Et M. Ollé semble près de conclure que toute la philosophie n'est qu'un jeu. « Considérez les plus graves philosophes, les plus renfrognés, si vous voulez, dites-leur qu'ils jouent, et que c'est leur honneur et leur avantage. Vous allez soulever une tempête d'indignation. Mais attendez. Regardez-les en silence, et tâchez de surprendre ce qu'ils se disent à eux-mêmes, sans voix, dans l'ombre et dans le secret de leur cœur. Ils arrangent des idées, des mots, des arguments. Quel plaisir ils y prennent! Leur construction, car c'en est une, sera pesante et disgracieuse: on ne la verra pas sans ennui. Qu'importe, ils la croient jolie. Comme ceci se combine bien avec cela! comme c'est bien trouvé! que c'est fort! que c'est solide! Bien habile sera celui qui ébranlera cette masse compacte. Oh! on sera dans l'admiration et plusieurs crèveront de jalousie [1]. »

Mais cette idée de la philosophie considérée comme un art qui avait d'abord paru à l'auteur grande et belle, l'effraye « quand il découvre les abîmes où elle jette ses partisans ». On commence par philosopher en amateur « qui sourit à son idée et en sourit à demi »; on en vient à philosopher en virtuose, en dilettante qui ébranle d'une main légère les vérités les plus respectables; on finit par philosopher en charlatan qui professe le paradoxe et se fait un mérite du scandale.

Après nous avoir ainsi « représenté naïvement » les impressions diverses que fait sur lui cette conception de la philosophie, M. Ollé suspend, pour un temps, son jugement; nous trouverons plus loin ses conclusions.

La philosophie est science (p. 53-92; p. 165-250). Le philosophe, comme le savant, veut *connaître*. Le philosophe, comme le savant, veut *comprendre*. Le philosophe, comme le savant, veut *savoir*. « Le vrai, c'est un mot qui sonne mal aujourd'hui en philosophie. Qu'y faire? J'analyse, sans parti pris, l'idée de la philosophie, et rien n'est mieux justifié par cette analyse que cette proposition où s'en résument les résultats : La philosophie est la recherche du vrai. »

D'autre part, le philosophe ne s'avance point sans précautions ni sans armes; il a une *méthode* et il est pourvu de *preuves*. Les sciences

1. Page 19.

qui s'intitulent *positives*, c'est-à-dire les sciences mathématiques et physiques, établissent leurs propositions par la démonstration ou par la vérification. La philosophie est positive aussi, car elle repose sur des faits positifs (les faits de conscience), et elle prouve positivement. Elle ne comporte pas, il est vrai, la démonstration géométrique, mais « une sorte de démonstration » que l'on peut appeler logique, ni la vérification sensible, mais « une sorte de vérification » que l'on peut appeler psychologique. Donc, entre l'idée de la science en général et la philosophie il n'y a point d'incompatibilité.

Et maintenant entrons avec l'auteur « dans un détail précis et vif ». La philosophie comprend deux parties, la philosophie préparatoire ou préliminaire, et la philosophie première ou métaphysique.

La philosophie préparatoire est science. M. Ollé entend par ces mots de philosophie préliminaire « l'examen de conscience intellectuel de l'homme qui se résout et se dispose à penser »[1]. Or cet examen de conscience comprend un grand nombre d'études diverses. 1° L'étude de la logique qui est une *propédeutique* universelle. Or la logique est science. — 2° L'étude et la critique des sciences, ces sirènes dont les séductions troublent les intelligences contemporaines. Mais pour en faire la critique, il faut en avoir la connaissance approfondie. « Étudiez donc et les mathématiques et les sciences physiques, chimiques, biologiques... il faut que vous ayez commerce avec elles, que vous vous les rendiez familières, que vous alliez jusqu'à les pratiquer. » Cette étude et cette critique sont également science. — 3° La philosophie des sciences qui est science aussi, puisqu'elle est « la science des sciences ». — 4° La critique des idées régnantes, dominantes, qui « rangées en deux camps ennemis représentent la plus inexorable des guerres ». Par exemple :

Le connaissable.	L'inconnaissable.
Le subjectif.	L'objectif.
Le déterminisme.	La liberté, etc., etc.

5° La critique des *notions communes*, c'est-à-dire « des idées que la simple vue des choses semble faire naître dans tous les esprits ». 6° La critique des *principes*, c'est-à-dire « de certaines maximes ou règles d'un usage général qui sont le patrimoine de l'humaine intelligence ». Toute cette critique, M. Ollé demande qu'elle soit robuste, vigoureuse, et il ajoute : « Je n'hésite pas à en dire qu'elle veut être et qu'elle est science. » 7° L'examen de conscience du penseur n'est pas achevé ; il lui reste à se mettre à l'école de la vie, à vivre de la vraie vie humaine, abondante, totale. De là « l'utilité des voyages, la convenance d'avoir des relations affectives et un réel contact avec des personnes d'habitudes diverses, appartenant aux diverses classes de la société », etc., pour acquérir la *philosophie de la vie*. Alors « cette critique et cette philosophie permettent au penseur d'embrasser et de dominer l'univers tout entier ».

1. Page 167.

A son tour, « la métaphysique est *science*, non *comme* le reste, non de la *même manière*, mais autant que le reste, et finalement *plus et mieux* que le reste, d'une façon plus excellente et vraiment suréminente ».

En effet : l'exploration métaphysique est double : elle a pour objet les idées ou les êtres.

L'analyse des idées consiste à pousser les idées jusqu'au bout. Ainsi l'idée de cause. « Poussez l'idée jusqu'au bout. Vous aurez l'idée en elle-même, pure, seule, la cause qui n'est que cause. C'est une vue métaphysique. Vous la faites apparaître dans une pure et pleine lumière. Et ainsi pour les autres idées. Le danger n'est pas de pousser trop avant; c'est de s'arrêter en route. » Si Spinoza n'a pu sortir du panthéisme, c'est qu'il n'a pas « poussé jusqu'au bout l'idée de substance ». Or cette analyse des idées est science.

L'analyse de l'être part d'un fait d'expérience, le fait *d'être* et *d'agir*. Elle doit donc procéder comme les sciences expérimentales. Elle arrivera à des résultats positifs, si elle prend du fait qui est à sa base une *expérience totale*, et si elle en donne une *interprétation totale*. « L'interprétation totale de l'expérience totale nous mène à la source supérieure,... qui est l'acte pur et l'être pur, lequel étant tout acte et tout être, est parfaitement, souverainement, infiniment, excellemment acte et être. »

Toute cette métaphysique est science. Car les propositions qu'elle établit relatives à la nature humaine que chacun porte en soi, peuvent être présentées comme valables pour les autres aussi bien que pour celui qui les énonce. A moins d'être mort ou du moins mutilé et lésé intellectuellement et moralement on a en soi le moyen de contrôler les dires du métaphysicien.

Que la philosophie n'est pas une science comme une autre et pourquoi (p. 121-140). La philosophie n'est pas une science comme une autre, parce qu'elle est : 1° doctrine; 2° essai; 3° spéculation.

1° En effet la philosophie se rapproche des lettres à plus d'un égard. Elle ne peut pas se passer d'une façon littéraire de composer et d'exposer. Il y a des sciences, il est vrai, qui pour s'énoncer prennent une forme quasi littéraire. Mais dans la philosophie, c'est la pensée qui est de nature littéraire, et cela, parce qu'elle est *humaine* et d'un intérêt humain. La philosophie est donc une science de nature littéraire. « Ce caractère, qui n'est qu'à elle, est peut-être bien difficile à bien nommer. Il y a cependant dans la langue française un mot convenable : c'est le mot *doctrine*. »

2° La philosophie est aussi *essai*, parce qu'elle n'est jamais qu'une tentative périlleuse pour pénétrer le sens de l'univers.

3° Enfin elle est *spéculation*. Ce mot est bien remarquable. Spéculer, *speculari*, c'est observer de haut, pour comprendre, et c'est aussi observer ce qui est en haut, toujours afin de comprendre. Or la pensée du philosophe est par sa nature, et par la nature de son objet, une pensée qui regarde en haut et qui regarde de haut.

La philosophie est art (p. 231-255). Au début de ce chapitre, M. Ollé présente des vues curieuses sur la nature de l'image. Infidèle en cela à la tradition cartésienne, il affirme que nous avons des images non seulement des phénomènes sensibles, mais encore des phénomènes psychiques. Mais il veut en même temps que tout concept des phénomènes psychiques soit *symbolique* [1], ce qui implique, semble-t-il, qu'ils ne sont pas directement imaginables. C'est qu'au fond, M. Ollé entend plutôt par image, à ce que je crois voir, ce qu'on entend d'ordinaire par symbole. (« L'imagination déroule dans le temps ce qui de soi est *un*; et elle fait de quelque chose de multiple et de mobile une unité expressive. » P. 236.)

Quoi qu'il en soit, l'imagination a deux fonctions essentielles à remplir en philosophie. 1° L'imagination permet de dépasser les bornes de la science. Elle comble les lacunes, elle franchit les distances, elle sonde les abîmes. Ce qu'elle produit alors, ce sont les systèmes. 2° Puis elle forme des images qui sont comme les *portraits* des choses et suppléent à l'insuffisance des notions abstraites. On ne fait pas connaître un homme réel simplement par une définition abstraite. Il faut en faire le portrait physique et moral. De même le philosophe qui a pour objet l'univers vivant, ne peut se contenter de l'exprimer dans des concepts. Il doit en former une *image* qui lui ressemble. « Il faut que la science du réel soit réelle, et elle ne peut l'être sans le concours de l'imagination. » En cela la philosophie est art. Elle est science et art, et c'est un des traits les plus saillants de sa physionomie.

La philosophie est œuvre morale (p. 257-266). La philosophie est encore chose morale et affaire d'âme. — Le vouloir s'y mêle au savoir. En effet le concept du spirituel est incomplet sans la considération de l'acte moral. Et l'acte moral n'est connu que si on le saisit en soi-même par une expérience personnelle. Celui qui le conçoit seulement par l'intelligence, en laisse échapper la nature intime, l'élément moral. Tranchons le mot, on ne connaît la vérité morale, qui est la vérité essentielle, que dans la mesure où l'on est honnête et vertueux. « La philosophie vaudra ce que vaudra l'homme ou encore elle vaudra ce que vaudra sa vie. »

Quelques-uns de nos lecteurs se rappelleront, je l'espère du moins, la critique très vive dont cette thèse de M. Ollé a été l'objet ici-même [2]. Sans y revenir, je ne puis m'empêcher de dire à mon tour qu'elle me semble impliquée dans la thèse de la croyance volontaire, sans l'impliquer elle-même. Je ne souscrirais pas sans doute au jugement de M. Ollé que je viens de rapporter. Je n'irai pas même jusqu'à dire avec lui que pour philosopher, il faut vivre d'une vie totale, — ce qui tendrait à faire d'un César avec ses multiples facultés et sa vie magnifique un bien

1. Page 243. « Tout concept du spirituel est symbolique. »
2. Voy. *Revue philosophique*, tome X, page 531. *La certitude morale*, compte rendu par M. Brochard.

plus grand philosophe que ne pouvait l'être un petit juif malingre et solitaire de la Haye, ou un pauvre professeur menant sa vie monotone sous les brouillards de la Baltique, — mais je répéterais volontiers après lui ces mots inspirés sans doute par le souvenir d'une parole célèbre de Pascal : « La volonté ne fait pas l'objet à voir, elle le fait voir. »

La philosophie est œuvre de foi (p. 267-290). La volonté ne présente pas seulement à la pensée son objet propre; par le moyen de la croyance « elle dépasse les limites de la pensée ». « Elle pénètre sous le voile » et affirme l'être caché à la pensée.

Dans la perception, par exemple, il entre un acte de foi par lequel j'affirme l'objet caché. « Cette confiance qui me fait entrer sous le voile... suppose quelque chose de plus que les raisons par lesquelles elle se justifie. »

De même dans le raisonnement qui fait connaître une cause par ses effets, la foi va plus loin que la connaissance. « Elle va plus loin comme à la vue d'un homme qui paraît sincère, vrai, sûr et bon, profond, généreux, on affirme ces qualités morales qu'on ne voit pas... On a bien raison d'aller avec l'aide des signes sous le voile; et que cette révélation nous réserve de joies vivifiantes et de splendeurs inouïes! »

Enfin, en métaphysique, c'est l'Être souverainement Être qu'il s'agit d'affirmer. Or, « en soi, il est insaisissable, impénétrable, insondable, inscrutable, incompréhensible. Si nous savions tout ce qu'il est, il ne serait plus l'Être vraiment hors de pair, singulier, original, imcomparable, unique.... Vraiment, il nous faut, pour entrer dans le nuage qui le recouvre, avoir confiance, et confiance en qui? en lui. Il nous faut, sur les témoignages qui attestent sa présence et son excellence, affirmer plus que nous ne voyons. »

Les points fixes en philosophie (p. 291-360). Après avoir revendiqué avec une grande vigueur le droit de la libre discussion, M. Ollé se demande s'il y a en philosophie un principe de fixité [1]. « La fixité est contraire à l'essence de la philosophie... En religion il peut, il doit y avoir une orthodoxie, parce que là il y a une autorité divine. Une religion où cela n'est pas, atteste par cela même qu'elle est fausse, qu'elle n'est pas la religion. »

Cependant il y a en philosophie des points fixes. Ces points fixes se trouvent d'abord parmi les *points de départ*. « La nature humaine considérée en son essence, la raison avec ses principes fondamentaux, la conscience avec ses lois primordiales, tout cela est fixe, et principe de fixité... Là aussi où la religion avec ses dogmes précis a plus d'empire, plus aisément la philosophie s'affermit elle-même... La philosophie a par là

1. Page 318. « On a peur du salutaire mouvement de la discussion. On a peur pour sa tranquillité, on a peur pour les idées auxquelles on est attaché, on a peur de ceci, peur de cela, et cette peur, jointe à l'audace effroyable avec laquelle on touche à tout, entretient une anarchie sans nom. »



une fixité qui lui vient d'ailleurs... Elle trouve et suppose ces points fermes, elle ne les fait pas. »

« Une autre fixité possible et souhaitable en philosophie, c'est celle des points d'arrivée. Dans la haute métaphysique, il peut y avoir, il doit y avoir, il y a des points fermes, des affirmations certaines de ces grands objets, la loi morale, l'âme, Dieu. »

Entre ces points extrêmes, le mouvement incessant de la philosophie n'a rien de troublant.

Résumé et conclusion (p. 361-375). Parvenu à la fin de sa tâche, M. Ollé recueille en quelques propositions précises les résultats obtenus, et répond à la double question qu'il s'était posée au début de son livre : Qu'est-ce que philosopher? Pourquoi philosopher?

1° Qu'est-ce que philosopher? « La philosophie est science, art, œuvre morale, œuvre de foi, tout cela intimement uni, ces éléments divers se pénétrant, se compénétrant, et un principe unique animant le tout, lequel est chose qui ne ressemble à aucune autre. » « Ce principe qui est l'esprit et l'âme de la philosophie, c'est le besoin de rendre raison des choses par les plus profondes et les plus hautes raisons. »

2° Pourquoi philosopher? « On philosophe pour se rendre raison de ce qui est, pour se procurer de ce qui est une idée nette, autant que possible, juste, profonde, complète, vive. Et l'on poursuit ce but par un laborieux et multiple effort de toutes les puissances humaines réunies, gardant toute leur sève vivante et assujettie à une austère discipline. » « Ainsi penser comme il faut, selon les règles éternelles de la pensée, penser ce qu'il faut, affirmer ce qui est, c'est à quoi tend la philosophie digne de ce nom; c'est la raison de philosopher. »

II. Tel est cet ouvrage. Je voudrais considérer sommairement trois points : 1° l'idée que M. Ollé se fait de la nature et du rôle de la foi en philosophie; 2° l'idée qu'il nous propose de la philosophie; 3° le sujet même qu'il a traité.

1° La distinction de la foi et de la raison est un concept théologique, imaginé pour accorder tant bien que mal les spéculations philosophiques avec les dogmes des églises chrétiennes. La connaissance de foi nous est révélée par des moyens surnaturels. La connaissance de raison est celle que nous acquérons naturellement, en soumettant nos jugements aux divers critères de la logique. Tout récemment, Kant a introduit dans la philosophie l'idée d'une distinction entre la foi et le savoir (*das Glauben, das Wissen*), et M. Renouvier l'a popularisée chez nous. Mais évidemment cette distinction est toute différente. Le philosophe demande seulement à la foi un surcroît de certitude, et non plus un surcroît de connaissance. Par exemple, la liberté est simplement possible au regard de la raison théorique; elle est certaine au regard de la raison pratique. En ce sens, elle est un objet de foi. La foi affecte la modalité du jugement; elle ne fournit aucun jugement nouveau.

M. Ollé-Laprune ne l'entend pas ainsi. Pour lui, la foi « dépasse les limites de la pensée », elle « va plus loin que la connaissance », elle

« affirme plus que nous ne voyons », « elle ajoute à la connaissance un indispensable surplus ». Comment cela est-il possible? c'est que M. Ollé a transporté le concept théologique de la foi dans le domaine de la philosophie. Il a devant les yeux la foi du fidèle quand il parle de la foi morale. Il parle de l'une et de l'autre dans les mêmes termes. « Je me plairais à montrer, nous dit-il, que la foi du *fidèle* dans la parole de Dieu, la *foi divine*, ajoute à la raison sans y ôter. » Et il dit de même de la foi morale « qu'elle dépasse la raison, mais sans se passer d'elle et suivant ses indices ». Il y a plus, M. Ollé a pris soin de définir la foi, et cette définition il l'emprunte à Bossuet : « Quand la raison qui détermine l'assentiment est dans l'objet même, il y a *savoir*... quand la raison d'adhérer à une proposition *se tire de celui qui propose*, il y a *croyance* ou foi. » Et M. Ollé ajoute : « le type de toute croyance ou de toute foi, c'est donc l'affirmation d'une chose sur le témoignage d'autrui. » Nous sommes donc ici aussi loin que possible du sens kantien de la foi morale. Il ne s'agit plus que de la foi au témoignage. En quoi cette foi est-elle morale? en quoi est-elle philosophique? Si le témoignage d'autrui, le témoignage de l'Église ou du livre saint peut être une raison de croire pour le fidèle, que peut-il être pour le philosophe qui cherche la parole de Dieu dans les principes de sa raison, et qui, pensant seul, ne reconnaît nulle part au monde de parole ayant autorité sur lui? M. Ollé qui conserve le concept théologique de la foi se trouve donc forcé de faire appel à diverses sortes de témoignages, là où le témoignage n'est plus de mise. Dans la perception, nous dit-il, nous affirmons l'objet extérieur sur le *témoignage* des sens. « La caractéristique de la croyance ou de la foi se retrouve donc ici, et quand j'affirme l'objet caché, obscur, c'est que je me fie au témoignage qui l'exprime. » Quand nous affirmons l'existence ou les qualités morales d'un autre homme, c'est sur le *témoignage* de ses actions. « Quoique vous demeuriez pour moi caché dans une inaccessible retraite, j'affirme avec confiance sur le *témoignage* de ce qui *paraît* de vous, votre *être* même. » Enfin quand nous affirmons Dieu, c'est toujours « sur les *témoignages* qui attestent sa présence et son excellence ». En allant au fond de la pensée de M. Ollé, je crois qu'on trouverait que la foi morale consiste pour lui dans la confiance en une révélation de Dieu qui précède et domine toutes les spéculations du philosophe. Il pourrait prendre à son compte la devise, fort belle d'ailleurs, du théologien scolastique : fides quærens intellectum. Or il me semble que toute la philosophie moderne, du *Discours de la Méthode* à la *Critique de la raison pratique*, s'inspire de la devise contraire : intellectus quærens fidem. La foi ne précède plus la recherche de la vérité; elle n'est pas une source de connaissance; elle est le produit de la connaissance, le terme où se repose la pensée en possession de la vérité; elle ne s'ajoute pas du dehors à la pensée; elle consiste bien plutôt dans l'énergie intime de la pensée elle-même qui fait la force de l'affirmation.

2° Pour les mêmes raisons, l'idée de la philosophie que M. Ollé a

développée dans son livre, ne saurait guère, je le crains, être acceptée par les philosophes. D'abord M. Ollé ne permet au penseur de penser que s'il commence par « reconnaître l'excellence de la moralité »[1]. Quant à la philosophie, il l'enferme entre les croyances morales et religieuses que la tradition nous a léguées et qui sont les points fixes « d'où elle doit partir », qu'elle reconnaîtra, qu'elle acceptera « par une première sorte d'humilité », et les croyances plus précises de la religion, la loi morale, l'âme, Dieu, qui sont les points également fixés d'avance où elle doit arriver. M. Ollé n'abandonne à la mouvante humeur de la philosophie que l'entre-deux. Mais en la privant ainsi de sa liberté, il la dépouille de son caractère essentiel. Il se demande un peu vainement si elle est une science, ou un art, ou une œuvre morale. Il est bien clair qu'elle n'est pas une science au sens moderne de ce mot; car le propre d'une science est précisément d'être une science particulière qui emprunte sa méthode et sa certitude au point de vue particulier où elle se place et aux conditions particulières où elle se plie, en sorte que ses limites font partie de son essence; il est encore plus évident que la philosophie n'est pas un art en général, c'est-à-dire un ensemble de règles et de procédés pour faire une chose, ni un des beaux-arts; et elle est encore bien moins, si c'est possible, une « pratique »; appelez l'homme de bien un sage, si vous voulez; mais vous n'irez pas chercher sa philosophie dans la liste de ses bonnes actions. Aussi M. Ollé se contente-t-il de dire que la philosophie *est science, est art, est œuvre morale*; ce qui veut dire sans doute qu'elle a des traits communs avec la science, avec l'art, etc. Cela est vrai; mais je ne vois pas qu'on puisse donner le même nom à deux espèces de choses différentes, par cette raison qu'elles ont en commun les caractères de leur genre. En réalité la philosophie et la science sont deux espèces de connaissance différentes, irréductibles l'une à l'autre. Et le caractère spécifique de la connaissance philosophique est celui-là même que M. Ollé me paraît avoir méconnu en raison du point de vue où il est placé : la philosophie est un système de concepts exprimant l'unité de l'univers.

Je me hâte d'ajouter que M. Ollé a essayé de faire une place aux systèmes dans la philosophie qu'il définit. Mais d'abord il distingue la philosophie des systèmes. Ceux-ci sont « tout ce qu'il y a de risqué et d'aventureux dans les spéculations philosophiques ». Puis il conçoit la vérité philosophique en dehors des systèmes. Il dira par exemple : « Les vues proprement systématiques ôtées, il reste un ensemble régulier d'idées formant ce que l'on a appelé avec Leibniz : *perennem quamdam philosophiam* ». Enfin, quand il parle des systèmes eux-mêmes, il a plutôt l'air de plaider en leur faveur les circonstances atténuantes. Il veut que les systèmes soient l'œuvre de l'imagination qui

1. Page 323. C'est la quatrième règle du *canon* philosophique proposé par M. Ollé.

comble à l'aide de conjectures et de fictions les lacunes du savoir [1]. Et quand il a montré comment l'imagination construit ainsi les systèmes il ajoute : « Est-ce donc un si grand mal? » Au fond, ce sont les résultats, les conclusions morales qui l'intéressent. Il se demande ce qui reste de Kant, « si compliqué », pour le grand public : « deux idées : l'idée que la connaissance humaine est mêlée d'une invincible ignorance; l'idée que l'ordre moral est souverainement vénérable. » Eh bien, non. Parler ainsi, c'est rayer Kant de l'histoire de l'esprit humain. Et mettre la vérité en dehors des systèmes, c'est rayer la philosophie du rang des connaissances humaines. On trouvera peut-être autant d'idées, autant de vues profondes sur l'homme, sur la vie morale dans les drames de Shakespeare que dans la *Théodicée* de Leibniz; mais les idées du poète, du penseur, du moraliste, ne sont pas des idées systématiques. On a su de tous temps, j'imagine, que notre connaissance est mêlée d'ignorance, et que le juste vaut mieux que l'injuste. Mais ce que Kant nous a appris, ce qu'on ira toujours chercher dans ses ouvrages, ce sont des vues comme l'idée de l'idéalité du temps, comme l'idée du primat de la raison pratique, idées systématiques, parce qu'il s'y coordonne une multitude d'idées secondaires pareillement organisées, dont chacune systématise à son tour une multitude d'autres idées, et ainsi de suite presque à l'infini. Si l'on voulait répondre à la question qu'a traitée M. Ollé : qu'est-ce que philosopher? peut-être suffirait-il de ces deux mots : c'est penser systématiquement.

En somme, M. Ollé, préoccupé surtout de régler la recherche philosophique et de l'amener à des conclusions qu'il tient pour vraies d'avance, en dehors de la philosophie même, a conçu la philosophie comme du dehors. Et l'idée qu'il nous en retrace, ressemble trop à celle que s'en fait l'homme du monde, « l'honnête homme », telle qu'on la trouverait par exemple de nos jours, avec un sentiment particulièrement dédaigneux, chez M. France, avec un sentiment plus respectueux, chez M. Desjardins : l'idée d'une œuvre d'imagination noble, mais hasardeuse, et sans cesse à recommencer, dont il reste parfois quelques débris utiles, quelques idées éparses que l'histoire recueille pour enrichir la pensée de tous. Mais le philosophe voit les choses bien autrement. Quand il jette les yeux sur l'histoire des doctrines, il y voit non une collection d'idées plus ou moins durables, mais une perpétuelle génération de systèmes qui naissent les uns des autres. Et quand il cherche pour son compte à penser, il s'aperçoit qu'il ne peut appréhender aucune vérité, si particulière soit-elle, que dans une conception systématique de l'univers.

3° Je voudrais encore dire un mot du sujet choisi par M. Ollé : la philosophie et le temps présent. On pouvait, ce semble, l'entendre en deux

1. Ainsi M. Ollé voit dans le système de Leibniz, dans le système de Descartes une œuvre d'imagination. Que l'ombre de Malebranche lui pardonne ce blasphème !



sens, et demander ce que le temps présent pense de la philosophie, ou bien ce que la philosophie pense du temps présent. Et pour continuer le parallèle, on aurait trouvé peut-être que si le temps présent ne pense rien de bien bon de la philosophie, c'est que la philosophie ne s'occupe guère du temps présent. Et cependant on pourrait dire de cette fin du siècle :

Eh! quel temps fut jamais plus fertile en miracles!

plus fécond en problèmes troublants, intellectuels, politiques, sociaux? Une nouvelle conception de la terre et de l'homme (la conception évolutioniste), la faillite à peu près déclarée du positivisme, l'établissement des gouvernements populaires, le recul des doctrines libérales dans toute l'Europe, l'évolution de l'Église vers les idées démocratiques, la formation d'un quatrième état : quand des faits aussi considérables éclatent brusquement sous les yeux de tous, le silence des philosophes ne s'explique plus seulement par la timidité naturelle à la philosophie universitaire, timidité qui tient à ses origines; il témoigne d'un certain affaissement de l'esprit. A part quelques vétérans des générations précédentes, comme M. Secrétan, M. Renouvier, qui continuent à élever une voix virile pour avertir la jeunesse, les maîtres contemporains se taisent. Et alors il arrive ces choses étranges. Dans une revue savante comme celle-ci, on peut venir nous annoncer sans rire, et peut-être sans faire rire, le prochain avènement de la philosophie de saint Thomas à la domination des esprits, sur les ruines de la pensée moderne [1]. En de tels moments, il importe de se tourner vers les jeunes gens. Il faut leur apprendre les conditions immuables de la spéculation philosophique, et que l'histoire des systèmes est l'histoire du progrès de l'esprit; qu'il est donc aussi risible de vouloir revenir à saint Thomas, qu'il le serait à un chimiste de revenir à Raymond Lulle. Il faut leur demander ensuite de former de bonne heure et de porter dans leur tête l'idée d'un système, en essayant d'y rattacher comme des applications les grands faits de l'ordre scientifique, moral, social, par un perpétuel mouvement du centre à la circonférence et de la circonférence au centre. Il faut les presser de s'engager intérieurement à consacrer leur vie à mûrir ce système et à l'étendre. Et en attendant qu'ils puissent écrire et penser tout haut, on peut leur conseiller de s'adresser respectueusement à leurs maîtres et de réclamer d'eux quelques éclaircissements sur les questions du jour, de leur emprunter, si c'est possible, le fil d'une pensée systématique pour se reconnaître dans tant de labyrinthes nouveaux. Pourquoi M. Ollé lui-même en voudrait-il pas satisfaire ainsi la curiosité des jeunes esprits qui l'en-

1. M. Ollé dit fort bien à ce sujet : « Vouloir que l'École eût à jamais fixé toute la philosophie, ce serait vouloir que l'esprit humain eût trouvé son point d'arrêt en sa jeunesse ardente, encore inexpérimentée et sur tant de points ignorante. L'École a vécu » (page 297).

tourent? Après avoir tracé le signalement d'une philosophie absente, pourquoi ne nous apporterait-il pas cette philosophie elle-même? Pourquoi, laissant un peu de côté tous ces points fixes, au départ et à l'arrivée, ne dessinerait-il pas d'un libre crayon l'esquisse d'un système « engageant et hardi »? Un lettré comme lui qui a étudié si longtemps Aristote, a sous les yeux le meilleur des modèles.

Mais nous n'avons pas qualité pour lui faire agréer ces instances. D'ailleurs à considérer certains mots qu'il répète sur « la merveille de l'orthodoxie catholique » où « la lettre sert à l'esprit », où « la décision doctrinale coupe court à toute contestation et supprime toute résistance, sans empêcher la variété ni le mouvement » [1], et ce désir qu'il exprime, cette sorte de promesse, rappelée plus haut : « Je me plairais à montrer comment la *foi divine* ajoute à la raison sans y ôter » [2], et ce conseil qu'il donne au philosophe d'étudier de très près « ce fait singulier entre tous, le christianisme, et plus précisément encore le catholicisme, l'église catholique » [3], on pourrait conjecturer plutôt qu'il prépare quelque chose comme un nouveau discours sur la conformité de la foi avec la raison. En lisant l'autre jour un brillant article de M. de Voguë [4], je songeais que M. Ollé aussi fait partie, en très honorable compagnie, de ce haut vol de cigognes dont parle si gentiment le jeune académicien, oiseaux à l'aile puissante qui gagnent souvent le large, mais qui se plaisent surtout à être les avant-coureurs des bons jours, et à nous montrer la voie du retour au clocher familier. Et ce n'est pas une raison pour que nous accueillions avec moins de reconnaissance, et que nous lisions avec moins de soin les ouvrages, quels qu'ils soient, qu'il voudra bien nous donner encore.

A. DARLU.

E. de Laveleye. LE GOUVERNEMENT DANS LA DÉMOCRATIE. 2 vol. in-8. Paris, Alcan.

L'événement nous fait cette fois un remords du retard apporté à la rédaction et à la publication de cet article : la mort nous a devancé, et le livre dont il va être question sera pour ainsi dire le testament politique de l'éminent écrivain que la Belgique vient de perdre. C'est comme un essai d'*Esprit des lois* adapté aux exigences, aux problèmes, aux expériences de notre siècle. Toutes les questions de la politique contemporaine y sont passées en revue, notées en traits forts ou délicats, exposées avec une grande pénétration dans l'analyse, résolues, quand elles le sont, dans un esprit à la fois prudent et généreux. Une incomparable connaissance des faits, qui n'a d'égale que l'aisance

1. Pages 309 et 355.
2. Page 281.
3. Page 199.
4. *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1891 : *Les Cigognes*, par M. de Voguë.

avec laquelle ils sont mis en œuvre, une inépuisable érudition, qui cependant ne pèse pas sur l'élégance soutenue de la forme, donnent aux idées une allure concrète et bien vivante. L'intérêt que l'auteur porte à la France et à ses destinées, le très vif éloge qu'il fait de son président actuel doivent nous le rendre sympathique; en même temps, sa situation de citoyen d'un petit peuple neutre s'ajoute à la compétence qu'il a acquise en visitant la plupart des pays d'Europe, pour favoriser le caractère d'impartialité et d'objectivité de ses jugements.

Est-ce à dire que les antinomies au milieu desquelles se débat notre vieille Europe se résolvent et se concilient en passant par cet esprit d'élite? En un sens on le souhaiterait. Mais il faut constater au contraire qu'il n'échappe pas aux contradictions fondamentales de l'état moral et politique qu'il analyse; et en cela encore il est l'intéressant et fidèle interprète de la conscience contemporaine, qu'il en ressent les inquiétudes et qu'il en partage les hésitations. La justice réside-t-elle dans la vérité ou dans la liberté? Le fondement de la loi est-il la raison ou le consentement? La démocratie, par suite, dans la transformation du régime représentatif, doit-elle faire plus de place à la compétence et par conséquent à l'autorité, ou peut-elle se rapprocher au contraire du gouvernement direct sans tomber dans la déraison et dans l'anarchie? Peut-on écarter une religion illibérale sans détruire, là où elle règne, l'esprit religieux lui-même, qu'on voudrait sauver? Ces questions et bien d'autres encore, qui en découlent, s'imposeront avec une force nouvelle au lecteur de M. de Laveleye.

La note personnelle peut-être la plus frappante, dans son ouvrage, disons-le tout d'abord puisque nous venons d'y faire allusion, est la note religieuse. Il n'est presque pas de question que l'auteur ne considère au point de vue de la religion; et le plus grand nombre se ramènent pour lui à celle-ci : tel pays en question est-il catholique ou protestant? Est-il religieux ou non? Protestant et très hostile au catholicisme, il attribue à l'influence de cette dernière religion la plupart des faiblesses morales ou des incapacités politiques qu'il constate, par exemple chez les Français ou les Espagnols; à celle du protestantisme les qualités opposées des Anglais ou des Américains. Moralement, son puritanisme met au compte de l'influence catholique l'abus, sévèrement condamné, du théâtre, la construction antidémocratique d'un Opéra, « temple de luxure ». Ne querellons pas trop le puritanisme; ce qui manque à notre temps, c'en est peut-être une certaine dose, et il y a plutôt à craindre son insuffisance que son excès. Politiquement, les peuples catholiques, suivant M. de L., sont serviles ou révolutionnaires, les peuples protestants sont libéraux et progressifs. Sans nier la réalité d'une semblable influence, on peut se demander si l'on ne devrait pas dépasser ce point de vue pour établir la véritable relation des faits, et si justement ce n'est pas le tempérament des races, leur caractère moral et intellectuel qui détermine leur choix religieux. Est-ce parce que la race saxonne est devenue

protestante qu'elle est individualiste, ou n'est-ce pas plutôt parce qu'elle est individualiste qu'elle a suscité et rapidement embrassé le protestantisme? N'est-ce pas de même parce que les peuples latins étaient plus romanisés, plus amoureux d'unité politique, plus habitués à l'autorité, qu'ils ont repoussé le protestantisme? La religion n'est une cause qu'après avoir été un effet, et les peuples font et choisissent leurs croyances et leur culte, avant que la croyance et le culte modèlent leur esprit et leur caractère. D'ailleurs, si le protestantisme naissant a eu, comme du reste le christianisme lui-même, besoin de liberté, et l'a réclamée, cela ne fait pas qu'il ait été par lui-même beaucoup plus tolérant que ses adversaires. Nous n'aimerions guère la liberté comme sous Cromwell ou comme sous Calvin. Il serait injuste de nier que le protestantisme ait fait beaucoup pour la liberté, et M. de L. en signale des preuves intéressantes, mais il ne l'a pas toujours fait exprès. On peut se rendre compte par ce qui se passe en ce moment en Allemagne, au sujet de l'école confessionnelle, par le *cant* anglais, par le droit donné au policeman de monter chez vous pour faire taire votre piano, si vous troublez le morne ennui du dimanche londonien, que là n'est pas non plus absolument l'idéal de la tolérance. A plus forte raison nous est-il difficile de suivre M. de L. quand, remontant à la Bible même, il prétend trouver dans le Judaïsme la reconnaissance des « droits de l'homme ». Qu'on y trouve certains principes démocratiques, socialistes même, l'amour des faibles, le besoin d'égalité, c'est très soutenable, mais la justice et la tolérance, c'est tout autre chose. Si la justice et la tolérance étaient déjà en Israël, comment Israël a-t-il donc immolé le Christ? Bossuet et l'Église nous ont habitués à tirer une autre politique de l'Écriture sainte. Et s'il est vrai, comme le dit M. de L. lui-même, qu'il y ait un principe de tyrannie partout où il y a une prétention à l'inspiration divine (I, 257), il se pourrait bien que la logique fût du côté de Bossuet; le protestantisme n'échappe à cette fâcheuse conséquence que parce qu'il fait de chaque fidèle un inspiré et multiplie à l'infini les réfractions de la révélation.

Au reste, ces querelles d'origine importent beaucoup moins que le problème actuel qui les suscite: Quelle peut et quelle doit être la religion d'un peuple qui veut être libre? Or de ce problème, nous ne voyons pas qu'on nous donne une solution *pratique*. Condamner le catholicisme au nom de la liberté, parce qu'il la condamne lui-même, reste une formule purement négative. » Car la libre pensée peut être armée contre le catholicisme, mais le protestantisme ne l'est pas. Il peut sans doute écarter quelques pratiques et quelques dogmes; mais il conserve précisément les principaux, ceux qui, pour tout esprit réfléchi, constituent le véritable obstacle à la foi. Je ne vois pas trop quelle difficulté peut présenter la transsubstantiation à un esprit que l'Incarnation n'arrête pas; et lorsqu'on admet la Résurrection on n'a guère le droit d'être sévère pour les apparitions de la Salette. Le pro-

testantisme supprime quelques condiments, mais il conserve les gros morceaux. Lorsque ceux-ci deviennent trop difficiles à assimiler, on comprend bien qu'on quitte l'Église catholique, mais alors ce ne peut être pour s'arrêter au *credo* protestant. C'est cependant ce que semble vouloir M. de Laveleye. C'est ce que nous proposait autrefois M. Renouvier dans sa campagne en faveur d'un « changement d'inscription religieuse » de la France. On sait quel en a été le lamentable échec. On aurait dû le prévoir. Un tel changement était possible au XVIe siècle, il a cessé de l'être, semble-t-il, au XIXe siècle, parce que, d'une part, l'esprit critique est devenu plus exigeant, parce que, d'autre part, la conduite sociale de l'Église et la conduite privée du clergé sont moins indignes qu'elles ne l'étaient alors de la mission qu'ils s'attribuent. La question : protestantisme ou catholicisme? est donc sans issue pratique. Les peuples catholiques s'affranchiront peut-être, non sans luttes et sans déchirements, mais ce ne sera pas pour s'arrêter à mi-chemin, ce sera pour renoncer à tout *credo* n'ayant pas un caractère purement moral, humain et philosophique.

Or c'est ce que M. de L. craint par-dessus tout. Il s'accorde avec ses adversaires pour suspendre la morale tout entière à un dogme religieux. On n'attendra pas que nous entreprenions ici la discussion théorique d'une semblable thèse. Il faudrait recommencer l'*Irréligion de l'avenir*. Qu'on nous permette cependant une remarque toute pratique. On constate et l'on déplore le dévergondage des mœurs; on en signale la coïncidence avec la décadence de la foi, et on met l'un au compte de l'autre. Il serait presque puéril de vouloir nier que cela ne soit vrai pour un grand nombre d'hommes. Mais à qui la faute? Ceux qui pendant plus de quinze siècles se sont appliqués à persuader les hommes que sans certains dogmes, avoués plus ou moins incompréhensibles ou étranges, il n'y aurait plus de morale pour eux, peuvent bien faire leur *mea culpa*, si aujourd'hui les dogmes entraînent la morale dans leur chute. Mais c'était le contraire dont il eût fallu convaincre l'humanité! Ils ont soudé une chose qui devait durer à une chose qui pouvait périr; la seconde a ruiné l'autre. Dans combien d'âmes la foi n'est-elle pas un cadavre que la morale, encore vivante, traine après elle, mais qui ne tarde pas à l'empoisonner si l'on ne sait pas rompre à temps les liens qui les font communiquer? Kant a bien entrevu ce danger; mais à son tour il s'est fait illusion, croyons-nous, en espérant faire inversement passer la vie de la foi morale dans le corps exsangue de la foi métaphysique, et sa solution bâtarde compromet ensemble les deux choses qu'il voulait sauver l'une par l'autre. Comment, averti par l'expérience du danger d'une telle méthode, a-t-on l'imprudence de continuer les errements dont on constate les funestes effets et de persister à suspendre la morale à des dogmes transcendants? Mais, même si une telle thèse était vraie, ce serait le cas ou jamais d'admettre qu'il y a des vérités dangereuses. Vous préparez vous-mêmes les ruines sur lesquelles vous vous lamentez, en

persuadant même à des gens tout disposés à garder une morale, qu'ils n'ont plus le droit d'en avoir une, et que leur vertu est inconséquente, s'ils ne croient plus au dogme; et il est heureux que chez ceux-là du moins le sentiment et l'habitude soient plus forts que votre désastreuse logique. Mais combien n'en est-il pas, au contraire, qui ne tiennent guère à ce qu'il y ait une morale, et c'est vous qui ménagez à ceux-là une porte pour en sortir, un prétexte et une excuse pour s'en débarrasser!

Certes, si la croyance était en notre pouvoir, si elle ne dépendait que de notre volonté, comme on a essayé de nous le persuader, on comprendrait votre doctrine. Mais l'expérience dément cette thèse d'une manière éclatante; la foi ne se commande pas, je suis maître de mon action, non de mon jugement. Et d'ailleurs, remarquons-le bien : si la croyance dépend de moi, il dépendra aussi de moi de croire au devoir et à la moralité sans avoir besoin de suspendre cette croyance à d'autres croyances infiniment moins claires. Croire pour croire, je trouve qu'il est plus aisé de croire au devoir, à la justice, à la vertu, que la vie même réclame, que de croire à tel ou tel dogme métaphysique (prenez même les plus plausibles) que ni la pratique ne suppose, ni la raison ne garantit. Les motifs pratiques d'accomplir le devoir me paraissent beaucoup plus pressants que les motifs théoriques de croire, par exemple, à l'immortalité, ne sont convaincants[1].

Et au point de vue social l'application de ces remarques est bien évidente. Car combien ne sont pas stériles les doléances sur la foi perdue! Nous donne-t-on le moyen de la restaurer, quand elle s'est évanouie, surtout chez les peuples catholiques qui, nous l'avons montré, ne peuvent guère la perdre à moitié? Mais cela serait beaucoup plus ardu que de former de bonnes habitudes et de bons sentiments! Car la moralité, faut-il vraiment le rappeler, est surtout affaire d'habitude et d'éducation plutôt que de conviction abstraite ou spéculative. Les fondateurs des sociétés anglaises et américaines de culture morale ont été mieux inspirés et ont eu un sentiment beaucoup plus juste des nécessités morales du temps présent, en enseignant la morale pour elle-même. Il serait grand temps de les imiter.

Nous voilà bien loin de la démocratie et du gouvernement, dira-t-on. Pas si loin, cependant, qu'il le semble, puisqu'il n'est pas un problème économique ou politique qui ne soit suspendu à un problème moral et pas une mesure dont le succès ne dépende de l'amélioration

1. On m'objectera, je le sais, que justement chez Kant, ces derniers ne sont pas théoriques, mais pratiques. C'est encore là une illusion. Un motif d'*agir* peut seul être *pratique*, mais un motif de croire, c'est-à-dire de *juger*, ne peut être que *théorique*. Par exemple, il faudra au moins *démontrer* que la justice, la loi morale, etc., exigent l'immortalité, et ce sera encore de la théorie. Il est vrai qu'un *besoin pratique* peut être psychologiquement une *cause*, mais il ne saurait être un *motif* de nos jugements; et nous cessons forcément d'adhérer à de tels jugements, dès que nous nous apercevons qu'ils sont provoqués par des *sentiments* et des *intérêts*, au lieu d'être fondés sur des *raisons*.

morale des individus. Quelle est l'institution, si excellente qu'elle soit en principe, qui ne soit vouée à un échec si elle ne rencontre que de l'égoïsme? Et la démocratie, plus que tout autre régime, est soumise à cette nécessité de la culture morale (l'observation n'est pas neuve), puisqu'elle fait une plus grande place à l'action des individus, et que la contrainte y supplée moins à la vertu. Or, si la première condition du « gouvernement dans la démocratie » est que la morale y soit respectée, il faut aussi que la morale y soit adaptée, quant à son esprit, à l'esprit de la démocratie. Les convictions politiques et les convictions morales d'un peuple réagissent les unes sur les autres, et doivent être en harmonie. Une morale fondée sur une révélation pouvait convenir à un peuple qui admettait l'émanation céleste du pouvoir de ses gouvernants. Mais un peuple qui a conquis son autonomie politique ne peut tarder à sentir le besoin de son autonomie morale; et une démocratie ne peut longtemps recevoir sa morale de la théologie. Il faut qu'elle voie dans la justice l'expression des nécessités intimes de la société présente, dans la charité l'anticipation d'une vie sociale supérieure; il faut enfin qu'elle voie dans la morale une chose humaine, respectable justement parce qu'elle est humaine.

Revenons cependant au problème proprement politique. De la démocratie, M. de Laveleye trouve deux définitions; économiquement, la démocratie est un état social caractérisé par une grande égalité des conditions; politiquement, c'est le gouvernement du peuple par lui-même. « L'évolution économique actuelle nous apportera, on n'en peut guère douter, la démocratie entendue dans le premier sens, c'est-à-dire une plus grande égalité; mais il est loin d'être aussi certain qu'elle aboutira à la démocratie entendue dans le second sens, c'est-à-dire au *self-government*. » M. de Laveleye, on le sait, est nettement favorable à l'égalisation des conditions. Au contraire, non seulement il n'est pas convaincu que l'évolution accentue le *self-government*, mais il ne semble même pas certain qu'on doive le souhaiter.

Sa théorie du droit et de la loi enlève même au système du gouvernement populaire son principal fondement.

« Le droit est le *droit* chemin qui conduit les sociétés et les individus qui les composent à toute la perfection dont ils sont susceptibles.... Il ne peut pas y avoir deux droits en conflit; il n'y a pas de droit contre le droit. Tout ce qui est conforme à l'ordre par où les hommes arrivent le plus directement à la perfection, et au bonheur qui en résulte, est de droit. Tout ce qui éloigne de ce *droit* chemin n'est pas de droit. » En conséquence « est souverain de droit celui qui, en raison de l'ordre général et du plus grand bien, doit pouvoir édicter ces lois et ces commandements [auxquels obéissance est due]. Est souverain de fait celui qui, sans en avoir le droit, dispose de la force nécessaire pour se faire obéir. Un souverain de fait, un usurpateur, peut le devenir de droit s'il gouverne bien, et s'il devient plus avantageux de le conserver que de le renverser » (I, p. 1 et 9). La

théorie de Rousseau, qui fonde la loi sur la volonté générale, est par suite absolument condamnée, et de même que la justice n'est plus fondée sur l'accord des libertés, la loi n'est plus fondée sur le consentement de ceux qu'elle régit. Cette théorie appellerait, on le voit, la dictature bienfaisante, le « bon despote », qui hantent les rêves de plus d'un politique. Mais la question est toujours de savoir si l'on peut faire le bien des hommes malgré eux, ou même le tenter, et si le premier bien que les hommes souhaitent n'est pas précisément une certaine dose de liberté, le maximum de liberté compatible avec le bien général. Elle est toujours de savoir qui peut avoir la prétention de personnifier la raison pour l'imposer aux autres. Par sa définition du droit et de la loi, M. de Laveleye se rapproche visiblement de cette même théorie théocratique qu'il combat à outrance dans le catholicisme; il se rapproche de la République platonicienne, unitaire et oppressive, absolument en contradiction avec l'idéal politique de décentralisation et d'égalité proposé par lui-même. Il exprime à tout instant la crainte que la politique moderne désenchantée de la liberté et déçue par ses médiocres résultats ne retourne à l'autoritarisme et à la tyrannie; mais il devrait d'autant plus le craindre que sa théorie y mènerait tout droit. Ce n'est pas l'idée que la loi émane de la volonté, mais l'idée qu'elle est l'expression de la raison qui a conduit au jacobinisme sévèrement condamné par M. de L., à l'écrasement des minorités contre lequel il proteste avec raison au nom de la liberté. M. de L. repousse toutes les dictatures et toutes les oppressions avec une énergie et une droiture peu communes; mais sa théorie est cependant celle qui leur fournit leur plus ordinaire et leur plus avouable prétexte. Car il n'en est guère qui n'aient la prétention de « sortir de la légalité pour rentrer dans le droit », parce que justement elles se font, ou affectent de se faire du droit cette idée abstraite et objective. M. de L. oppose, il est vrai, la raison à la force : « Si ce n'est pas la raison qui gouverne, dit-il, ce sera la force, seul remède à la démence ou à la folie furieuse. Je vois poindre partout à l'horizon un très grand sabre, dont l'ombre est déjà sur nous. » Malheureusement, en pratique, la distinction de la force et de la raison n'est pas aussi facile. Aujourd'hui, et de plus en plus, les grands sabres se donnent pour des glaives de justice; la tyrannie ne dédaigne pas les discours et la dialectique; elle parle au nom du bien du peuple et de la raison; l'usurpateur se présente comme un sauveur, comme un guide sûr dans ce « droit chemin », qui doit conduire la société au bonheur et à la perfection. C'est toujours par le bien qu'il réalise, ou qu'il promet, qu'il prétend justifier les chaînes dont il nous charge. Hommage indirectement rendu au principe du consentement populaire, reconnaissance tacite de cette vérité que l'autorité n'existe en droit, n'est durable en fait que si elle s'est fait accepter. M. de L. lui-même ne reconnaît-il pas (II, p. 12) qu'aucune mesure ne peut réussir qu'à condition d'être admise par l'opinion, d'être en harmonie

avec les besoins et les idées de la nation; ce qui fait que des lois médiocres sont quelquefois plus salutaires que des lois en elles-mêmes plus parfaites? Ne loue-t-il pas à ce point de vue le système de l'*option locale*? Si un usurpateur peut, en gouvernant bien, devenir un souverain de droit, c'est seulement, en vertu de cette présomption qu'il gagne par là les intelligences et les volontés et qu'après avoir conquis le pouvoir, il conquiert l'acquiescement. Il n'est pas jusqu'au droit divin lui-même dont la légitimité relative ne remonte à cette même source du consentement, puisqu'elle suppose la *croyance générale* à l'existence d'un tel droit et à la mission providentielle de ceux qui se l'arrogent. De tous côtés, par conséquent, nous retrouvons cette vérité que rien ne devient légal et ne peut entrer dans le droit réel qui ne soit consenti, accepté comme loi.

Et pourtant comment résister absolument à la tentation de faire résider le droit dans la vérité, dans la science, dans le bien? Comment oublier ce que nous rappelions naguère ici même, la nécessité de devancer parfois les désirs et les besoins du peuple, de lui imposer les conditions de son propre salut, l'hygiène, l'instruction, la tempérance peut-être; de le soumettre à des contraintes qui lui répugnent, de le contraindre aussi (étrange antinomie!) à accepter des libertés dont il ne sent pas le prix?

Ce n'est pas dans un simple article que nous pouvons prétendre indiquer la solution d'un tel problème, si même il en a une. Il faudrait montrer que la raison et la science peuvent déterminer le *droit idéal*, mais que le consentement seul peut en faire un *droit réel*. Il faudrait dire comment la raison ne peut pratiquement être reconnue comme telle que par l'accord des esprits, et tend à se nier elle-même si elle procède autrement que par persuasion; comment, si l'intérêt général est le fondement objectif du droit et en définit la *matière*, le consentement en est le principe pratique, en détermine l'applicabilité, en constitue la *forme*. Il faudrait montrer le lien de cette matière et de cette forme, puisqu'il est naturel que l'intérêt commun provoque un assentiment commun; conclure enfin que si l'intérêt général et l'ordre social sont incontestablement les bases du juste, le consentement en est nécessairement l'expression, puisqu'il n'y a pas d'intérêt plus général que celui du respect des personnes et de la tolérance mutuelle, et que l'accord des libertés est la condition nécessaire de tout ordre social solide. Et tout cela fait, il resterait sans doute, après le travail d'*approximation* qui rapproche graduellement la pratique de la théorie, un résidu irréductible de contradiction *réelle*, qui nous forcerait de laisser dans la réalité une place et à l'autorité qui s'impose, et à la liberté qui s'égare.

Quoi qu'il en soit, l'antinomie que nous venons de définir, entre le principe d'intérêt général et la liberté des individus, entre les fondements objectifs et les conditions subjectives du droit, est bien le nœud du problème que pose le gouvernement dans la démocratie.

Nous pouvions espérer qu'un esprit lucide comme celui de M. de Laveleye en esquisserait une solution, tout au moins le poserait en termes précis et développés. Nous avons été déçus de ce côté. La difficulté surgit au tournant de tous les chapitres, et nulle part elle n'est abordée de front; aucune conclusion générale ne la résume ni ne la résout. M. de L. nous montre aisément qu'on ne trouve guère la raison dans la foule; mais il reconnaît qu'on ne trouve guère le désintéressement dans les minorités gouvernantes. Il adopte cette formule : Tout doit être fait en vue du plus grand nombre, mais par le plus petit nombre; et il constate que le plus petit nombre a toujours gouverné dans son propre intérêt et que les corps électoraux restreints ont toujours résisté aux réformes d'intérêt général. Il fait son procès au suffrage universel qu'il appelle une « dangereuse sottise »; et il ne ménage pas ses sympathies au *referendum*. Il nous montre partout le pouvoir exécutif grandissant; il loue les États-Unis de lui faire une grande place et d'abandonner de plus en plus les innovations législatives à une élite compétente presque affranchie de tout contrôle en pratique (les comités); et en même temps il loue la décentralisation parce qu'elle permet de se rapprocher du gouvernement direct. Il constate la décadence du parlementarisme, sa désorganisation dans tous les États qui le pratiquent, et, jusqu'en Angleterre, son impuissance à répondre aux exigences politiques de notre temps; et entre les deux solutions opposées qui peuvent aspirer à le remplacer ou à le modifier, gouvernement plus direct ou administration plus autoritaire, on ne voit pas absolument de quel côté vont ses préférences.

Elles vont assurément à une aristocratie intellectuelle; mais il ne nous laisse pas entrevoir comment cette aristocratie ferait accepter son autorité d'une masse qui, suivant lui, est « un troupeau de bipèdes encore plongés dans les ténèbres des époques de la pierre brute du miocène »; cette masse, si elle est incapable de comprendre son véritable intérêt, ne le sera pas moins de reconnaître que son intérêt est de se laisser guider par une science qu'elle ignore et par une sagesse qu'elle ne partage pas; — et il ne nous dit pas non plus où cette aristocratie intellectuelle trouverait sa place ni comment elle se formerait dans un régime de décentralisation dont l'idéal est celui d'une population rurale comme celle d'Appenzell, se gouvernant dans de petits *landesgemeinde*. Est-ce dans le monde des paysans que se rencontrent les lumières? Les grandes villes seules forment les élites intellectuelles et M. de L. ne veut pas de grandes villes. Les grands pays aussi ont plus facilement des grands hommes, aujourd'hui du moins, qu'il faut des moyens de travail si compliqués et si coûteux. La France peut avoir un Collège de France; la Guyenne ou le Poitou ne le pourraient pas. Les Belges et les Suisses viennent étudier à Paris ou à Londres. L'intelligence est naturellement centraliste; il lui faut un cerveau dans l'individu; il lui faut des capitales dans la société. Si enfin la raison est la base du droit, comme elle est essen-

tiellement une, pourquoi l'option locale? pourquoi le fédéralisme? pourquoi la décentralisation? Ne serait-on pas plutôt ramené à cette idée, condamnée par M. de L. chez les révolutionnaires, comme dangereuse pour la liberté, d'une nation absolument homogène, où les coutumes provinciales, les traditions particulières, les intérêts locaux seraient dissous dans la masse, annulés par un fractionnement arbitraire des territoires et par l'uniformité administrative. Et toujours en dernière analyse se pose le dilemme : grandeur, force collective, unité puissante, progrès général de la civilisation; ou médiocrité paisible et sans éclat, bonheur sans ambition, particularisme sans dangers, mais sans gloire, égalité, équilibre, immobilité?

Personne ne sera tenté de juger avec sévérité les contradictions et les lacunes que nous croyons avoir reconnues dans l'ouvrage de M. de L. Encore une fois, elles sont dans les choses. Ne serait-ce pas trop exiger du cerveau d'un individu, si bien fait qu'il soit, que de lui demander d'organiser en lui-même les éléments des problèmes sociaux mieux qu'ils ne sont organisés dans la société elle-même? D'ailleurs M. de L. ne manquerait pas de défense. Pas plus qu'il peut y avoir unité absolue, il n'y a de contradictions absolues. La raison n'est une que dans l'abstrait, elle se diversifie en s'appliquant au concret. Si l'intérêt général est la règle, on ne pourra la formuler avec clarté ni l'appliquer avec sûreté à moins de restreindre les groupes qu'elle doit régir; il faut attendre que l'uniformité se réalise pour adopter des règles uniformes. M. de L. n'est pas simpliste, et il a raison. En pratique aussi, et surtout, il faut « diviser les difficultés en autant de parties qu'il sera requis pour les mieux résoudre ». Mais tandis que l'analyse abstraite aboutit au plus simple, la division pratique aboutit au plus complexe. Nous analysons et simplifions pour comprendre, mais nous devons combiner et compliquer pour agir et réaliser. Un régime de liberté suppose une grande variété d'adaptations et par conséquent sera toujours compliqué (voy. t. II, liv. XI, ch. VII).

Ainsi du livre de M. de Laveleye. Nous n'y avons trouvé qu'une unité imparfaite, mais nous n'y avons peut-être trouvé que plus de vérités particulières. Nous ne voudrions pas en terminant laisser oublier avec quelle sagacité elles sont recueillies, avec quelle précision et quelle abondance elles sont exposées, avec quelle verve elles sont mises en relief par un écrivain à qui la vieillesse avait apporté des trésors d'expérience sans rien lui enlever de la vivacité de son intelligence ni de la chaleur de ses sentiments. En essayant de donner une idée de la physionomie morale de l'ouvrage, nous n'avons pu en donner une suffisante de la variété des questions soulevées et des idées jetées d'une main facile au cours de ces chapitres presque toujours brefs et incisifs. Si le lecteur n'y trouve pas une réponse toute faite à tous ses points d'interrogation, une solution à tous ses embarras, un apaisement à toutes ses anxiétés, il y trouvera du moins, avec

une ample matière à réflexion, les données précises des questions, et surtout le modèle d'une grande loyauté d'esprit et d'une grande élévation de caractère.

GUSTAVE BELOT.

Kasimir Twardowski. IDEE UND PERCEPTION. *Eine erkentnistheoretische Untersuchung aus Descartes.* Wien, Carl Konegen, 1892, 46 p. in-8°.

L'auteur se propose d'établir le sens exact des mots *idée* et *perception* employés souvent par Descartes. Il met d'abord en garde le lecteur contre une erreur qui se commet assez fréquemment et qui consiste à confondre l'un avec l'autre les termes cartésiens d'*idée* et de *perception*, termes dont la signification n'est pas du tout la même. L'*idée*, c'est l'image, la représentation, l'objet sur lequel se dirige le regard intérieur de l'esprit; la *perception*, c'est l'acte de se représenter un objet, de le remarquer, de le saisir, ainsi que toutes ses parties, par la pensée. Pour qu'il y ait jugement, il faut d'abord une idée, ensuite une perception. D'ailleurs, Descartes eût identifié le jugement avec la perception, s'il n'eût été dominé par la façon de voir aristotélicienne et scolastique d'après laquelle il n'y avait jugement que lorsqu'on pouvait constater la *forme* du jugement. Pour qu'un *jugement* soit vrai, il faut et il suffit qu'il ait pour fondement une perception *claire* (c'est-à-dire *vive*, non entravée par des obstacles externes ou internes, évidente) et distincte (c'est-à-dire, sentie comme différente de toute autre perception). La raison, la cause efficiente d'un *jugement* se trouve dans les qualités de la perception correspondante, mais il a pour matière la représentation ou *idée*, laquelle doit être, elle aussi, *claire* et *distincte*, si l'on veut obtenir un jugement vrai. Seulement, suivant M. Twardowski, si le terme : *distincte* a ici le même sens que lorsqu'il était appliqué à la *perception*, le mot *claire*, lorsqu'il qualifie une *idée*, est employé par Descartes dans une acception nouvelle : une idée, est dite *claire*, lorsqu'elle exprime ce qu'il y a d'*essentiel*, de *fondamental*, dans l'objet qu'elle représente. La vérité du jugement a pour raison suffisante la clarté et la distinction de la perception, et pour condition *sine qua non* (mais non suffisante) la clarté et la distinction de l'idée.

Tels sont les résultats auxquels arrive M. Twardowski. Ils ne nous paraissent guère définitifs. Ce qui laisse surtout à désirer, ce sont les arguments en faveur de la nouvelle interprétation des mots : *idée claire*. Mais la brochure que nous venons d'analyser se lit avec intérêt et a le mérite d'attirer l'attention des critiques sur un point assez obscur de la terminologie cartésienne.

E. KOLBASSINE.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Jahrgang XVI. Hefte I. 2.

A. Riehl. *Contributions à la logique*. Art. I. 1, Concepts et définitions. — Riehl étudie d'abord les qualités essentielles des objets et remarque que, contrairement à ce que pense Kant, il y a réellement des concepts d'individus (une personnalité ou un événement historique, par exemple).

Les concepts ont entre eux les relations les plus variées; il n'y en a donc pas d'absolument simples ou d'indéfinissables. On peut considérer les concepts comme les définitions abrégées et les définitions comme des concepts développés (*ausführliche*), mais il n'y a entre eux aucune différence essentielle. Les définitions ne sont donc pas des propositions (*Aussagen*) quoiqu'elles en aient la forme.

II. — Propositions conceptuelles (*Begriffliche Sätze*) et jugements. La proposition (*Aussage*) ajoute au contenu de la représentation une certaine détermination. Elle diffère donc de toute activité purement représentative de la conscience. Ce n'est ni une liaison des concepts, ni la division en concepts d'une représentation complexe, bien que l'une ou l'autre de ces deux opérations puisse en être la condition préalable. — Il ne faut pas confondre les propositions conceptuelles et les jugements proprement dits; ceux-ci portent sur la réalité, celles-là sur la vérité. La vérité d'une proposition conceptuelle ne dépend pas de sa réalité psychologique : elle est vraie en ce qu'elle a une valeur nécessaire et universelle pour tout sujet qui la pense.

Ad. Nitsche. *Les dimensions de la probabilité et l'évidence de l'incertitude*. — Discussion et réfutation des opinions émises par Kries dans ses « Principes du calcul des probabilités ».

F. Rosenberger. *Sur le développement progressif de l'humanité* (Art. 2. Conclusion). — 2° Progrès de la félicité humaine. — L'auteur remarque que le bonheur passif, reposant sur la satisfaction des besoins corporels, n'implique ni la durée ni le progrès. Il ne considère donc que le bonheur qui « résulte de l'activité féconde de l'homme, de la conservation de ses forces, en tant que cette conservation contribue en quelque manière au progrès de l'humanité ». La

félicité humaine (voir le Faust de Gœthe) ne peut avoir d'autre source que le travail. Cette activité durable doit avoir un but : elle doit être féconde et libre. Le bonheur croît d'une manière continue. Au fur et à mesure que l'homme s'assujettit la nature il peut plus facilement et plus sûrement satisfaire ses besoins sensibles et coopérer d'une manière consciente au développement progressif de l'humanité. Aussi est-il absurde de prétendre que le progrès des sciences et des arts n'a pas contribué au bonheur de l'homme et d'affirmer que les maux de l'humanité ont commencé avec la société.

3° Progrès de la vertu humaine. — Ce que nous avons dit du bonheur, nous pouvons le dire de la vertu. L'égoïsme est incompatible avec le progrès et par conséquent avec la félicité de l'humanité. On peut aller plus loin et dire qu'il ne suffit pas à assurer à l'individu lui-même un bonheur durable et qu'il aboutit fatalement au pessimisme. Aussi l'égoïsme absolu n'existe-t-il qu'en théorie : en pratique on se trouve en présence du « particularisme », qui (l'histoire le prouve) se rapproche sans cesse de « l'humanisme ». On est donc fondé à admettre aussi un progrès moral.

B. Seligkowitz. *La position scientifique d'Ernest Platner par rapport à Kant dans la théorie de la connaissance et la philosophie morale* (Art. I et II).

Dans un travail récent (*Univ. Prog.*, Leipzig, 1890), M. Heinze, s'appuyant sur la 3e édition des « Aphorismes philosophiques » de Platner, avait recherché sur quels points ce dernier s'était trouvé en opposition avec Kant. M. Seligkowitz s'est proposé de compléter le travail de M. Heinze. Son but n'est pas tant de nous faire voir dans Platner l'adversaire des théories kantiennes, que de nous montrer l'évolution qui s'est accomplie dans ses idées en philosophie. Pour cela, il examine et compare les 3 éditions des « Aphorismes philosophiques ». Il résulte de cet examen que Platner était d'abord un dogmatique de l'école de Leibniz, mais que peu à peu sa pensée s'est modifiée; cette période de transition est caractérisée par la 2e édition pour aboutir à un scepticisme critique sous l'influence de Kant (3e édition). Ceci établi, M. Seligkowitz recherche jusqu'à quel point cette influence s'est manifestée et montre que, bien souvent, il y a accord entre Platner et Kant, dans la théorie de la connaissance et dans la morale.

A. Marty. *De l'origine du langage.* (Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung) (Art. X. Conclusion). — Examen et discussion de l'ouvrage de M. P. Regnaud : Origine et philosophie du langage.

A. Riehl. *Contribution à la logique* (Art. II. Conclusion). — III. Formes de la proposition. — a) C'est sur la perception que se fonde tout jugement d'existence; si l'on affirme l'existence d'une chose non perçue, on n'a pas un jugement simple, mais une conclusion; celle-ci pour être fondée doit partir de perception, ou y conduire; nous pou-

vons avoir conscience d'une représentation se rapportant à une perception antérieure. De là les jugements de souvenir et de reconnaissance. — *b*) Il y a des jugements sans concepts. — *c*) Les jug ements ont une quantité; les propositions conceptuelles n'en ont pas. Entre un jugement de pluralité (plural) et un jugement universel, la différence n'est pas logique, mais purement factice, le nombre des cas auxquels s'applique un jugement ne pouvant en changer le caractère. — *d*) Les propositions conceptuelles, en tant que telles, sont universelles; il n'y a donc pas de différences de quantité entre deux propositions conceptuelles. — *e*) Les jugements problématiques (dont font partie les lois naturelles) et les jugements hypothétiques ne se distinguent les uns des autres que par une certaine indétermination, non par une différence de nature. — *f*) Il n'y a pas de propositions négatives et même il est contradictoire d'en admettre, la raison de la négation devant au moins être positive. — Pour les jugements particuliers Riehl repousse la distinction proposée par Sigwart : selon lui le jugement particulier est toujours négatif.

IV. Modes de conclusion. — La division des raisonnements que propose Riehl repose tout entière sur la distinction qu'il a faite, dans son précédent article, entre les propositions conceptuelles et les jugements proprement dits. On obtient en effet par leur combinaison trois modes (*Arten*) principaux de raisonnements : 1° les raisonnements où n'entrent que des propositions conceptuelles; 2° ceux qui se forment en unissant un jugement à une proposition conceptuelle; 3° ceux dont les prémisses sont de purs jugements. — Le premier mode comprend les raisonnements mathématiques; la deuxième classe correspond par la forme au premier schème du syllogisme aristotélicien. C'est le type du raisonnement déductif, par lequel les faits sont découverts et expliqués, c'est-à-dire reconnus comme nécessaires.

G. Frege. *Sur le concept et l'objet.* — Frege répond aux objections que lui avait adressées B. Kerry dans une série d'articles sur l'intuition et son élaboration psychique. Il ressort de toute cette discussion que Kerry n'avait pas compris le mot concept (*Begriff*) dans le même sens que Frege, et que, de ce fait, il avait cru découvrir dans le travail de ce dernier des contradictions qui ne s'y trouvaient pas. Pour Frege le concept a une nature prédicative, ce qui n'est pas le cas de l'objet. Il se comporte essentiellement comme un prédicat, même lorsqu'on énonce quelque chose de lui. Aussi ne peut-il être remplacé que par un concept, jamais par un objet.

R. Willy. *Remarques sur la « Critique de l'expérience pure » de Richard Avenarins.*

L. Grandgeorge.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LOMBROSO. *Les applications de l'anthropologie criminelle*, in-12. Paris, F. Alcan.

VACCARO. *La lutte pour l'existence et ses effets dans l'humanité*, trad. de l'italien par J. Gaure, in-8°. Chevalier Marescq. Paris.

PIOGER. *Le monde physique : essai de conception expérimentale*, in-12. Paris, Alcan.

A. WINTER. *L'établissement pénitentiaire de l'État de New-York à Elmira*, in-12. Paris, Ve Babé.

M. DE BAETS. *Les bases de la morale et du droit*, in-8°. Paris, Alcan.

PAPUS. *La science des mages : résumé de l'occultisme*, in-12. Paris, Chamuel.

MATTOON MONROE CURTIS. *Philosophy and physical science*, in-12. Cleveland. (Brochure.)

EITLE. *Grundriss der Philosophie*, in-8°. Freiburg i. B. Mohr.

LEHMANN. *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens* übersetz von Bendixen, in-8°. Leipzig, Reisland.

BERGBOHM. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, in-8°. Leipzig, Duncker et Humblot.

F. TRAUB. *Die sittliche Weltordnung*, in-8°. Freiburg i. B. Mohr.

G. ENGEL. *Die Philosophie und die sociale Frage*, in-8°. Leipzig, Pfeffer.

V. LETELLIER. *Filosofia de la education*, in-8°. Santiago, Cervantes.

Mon cher directeur,

C'est la première fois, ce me semble, que je trouve dans votre *Revue* une revendication de priorité; M. Caroli tient à faire savoir qu'il a soutenu, dès 1885 et avant Hillebrand, que l'affirmation et la négation sont l'acte propre de l'intelligence. Puisque la priorité de cette thèse est réclamée, on m'excusera de dire ou de rappeler que je l'ai soutenue la même année que M. Caroli, dans la *Critique philosophique* (article intitulé : *Intelligence et conscience*).

V. EGGER.

Sous ce titre : *The American psychological Association*, vient de se fonder aux États-Unis une Société pour l'étude des questions psychologiques. Le Comité d'organisation est représenté par MM. Stanley Hall, Fullerton, Jastrow, W. James, Ladd, Mac Keen Cattell et Baldwin. La Société comprend un assez grand nombre d'auteurs connus déjà par plusieurs travaux. Le Secrétaire est le prof. Jastrow (Madison, Wisconsin).

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA PSYCHOLOGIE DE WILLIAM JAMES

I

Il y a deux ans bientôt, M. W. James publiait un traité de psychologie, qui renfermait un exposé complet de sa doctrine; il a fait paraître de son livre, au commencement de cette année, un abrégé dont on promet de nous donner bientôt une traduction. Cet abrégé n'est pas seulement un abrégé : il renferme plusieurs chapitres entièrement originaux, et pour se former une idée exacte des théories de l'auteur, il est utile de lire et de comparer les deux ouvrages. Dans leur ensemble, ils constituent certainement l'œuvre psychologique la plus importante qui ait paru depuis vingt ans; c'est à la fois l'inventaire exact et complet de ce que nous *savons* en matière de psychologie et un corps de doctrines, qui doivent compter parmi les plus originales et les plus neuves qui aient vu le jour depuis un demi-siècle. Les « Principes de psychologie »[1] sont dédiés à M. Pillon, l'éminent collaborateur de M. Renouvier; dès la première page se révèlent ainsi les tendances et les préférences de M. W. James; c'est un disciple de l'école criticiste, mais c'est un disciple fort indépendant; il combat les mêmes adversaires, mais ce n'est point avec les mêmes armes, et ce n'est pas toujours au nom des mêmes principes. Il s'efforce d'écarter de son livre toute préoccupation métaphysique et de traiter exclusivement de la psychologie comme science naturelle; je ne voudrais pas répondre qu'il y ait toujours réussi et que l'on ne sente parfois percer sous l'extrême réserve dont il s'efforce de ne se départir jamais une arrière-pensée religieuse ou morale, mais à coup sûr bien que cet ordre de questions semble tenir le premier rang dans l'esprit de l'auteur, elles sont dans ses livres maintenues

1. W. James, *The principles of psychology*, t. I, XII, 689 p., t. II, VI, 704 p., in-8°, 1890; — *Psychology*, in-12, XIII, 478 p., 1892; — New-York, Henry Holt and C°.

à l'arrière-plan, et les seuls arguments dont M. James se serve jamais pour attaquer une théorie sont des arguments psychologiques, des arguments d'ordre scientifique et positif. — La doctrine à laquelle se rattache en fin de compte son système, c'est le spiritualisme, mais ce spiritualisme n'est pas un spiritualisme intransigeant, et bien souvent il semble plus étroitement apparenté aux théories évolutionnistes qu'à la philosophie éclectique ou même au criticisme; il faut avouer au reste qu'il ne tient à l'ensemble des théories de M. James que par des liens assez lâches, et qu'on pourrait mettre sous la plupart de ses hypothèses psychologiques une métaphysique très différente de la sienne sans qu'elles s'en trouvent sensiblement modifiées.

C'est là, à mes yeux, un progrès considérable et qui marque que l'on est arrivé à un nouveau stade du développement des sciences psychologiques. On a d'ores et déjà accumulé assez de faits et d'expériences, pour que ce soit de l'étude de ces faits mêmes qu'on puisse dégager les théories et les hypothèses qui doivent servir à les ordonner. Il y a désormais en psychologie comme dans toutes les autres sciences, une épaisse barrière de doctrines et d'hypothèses positives et expérimentales, interposée entre les faits et les systèmes métaphysiques; ce ne sont plus maintenant les faits, mais les théories que la métaphysique a charge d'interpréter; quelle que soit l'interprétation qu'elle fournisse, elles restent debout, elles sont indépendantes d'elle; son rôle, c'est les coordonner les unes aux autres en un système intelligible, symbole de la réalité, mais il lui faut les accepter, telles qu'elles lui sont données, comme la science accepte les faits avec lesquels elles sont édifiées, et qu'elle ne s'enhardisse pas jusqu'à y rien changer. On s'est trop défié de la métaphysique, on médit d'elle sans cesse, et sans cesse, bien souvent sans l'avouer expressément, on a recours à elle; elle joue dans le développement des sciences un rôle que leur histoire, celle même des plus récentes, met chaque jour mieux en lumière, elle est un facteur nécessaire de leur progrès; mais le rôle qu'elle doit jouer n'est pas un rôle directeur à proprement parler, elle est moins faite pour éclairer la voie à suivre, que pour expliquer, une fois établies, les théories particulières des diverses sciences et rendre raison des fondements sur lesquels repose chaque ordre de connaissances. Toute science, ainsi que le rappelle M. W. James, s'appuie nécessairement sur des données non critiquées; c'est l'œuvre de la métaphysique, non point de rechercher si ces données sont recevables : la preuve de leur légitimité, de leur exactitude est fournie par le fait même qu'une science, c'est-à-dire un ensemble de lois vérifiées par

l'expérience, a pu être construite sur le terrain solide qu'elles constituent, mais de les analyser et de les expliquer, de les traduire peut-être en des termes plus précis que ceux de l'empirisme vulgaire.

Les données de la psychologie, ce sont les états de conscience et un monde physique avec lequel ils coexistent dans l'espace et dans le temps et qu'ils connaissent; les états de conscience, leur corrélation avec certains états du cerveau, telle qu'elle est empiriquement constatée, voilà l'objet exclusif de la psychologie, en tant du moins qu'elle est une science naturelle; ne point accepter ces données comme des données dernières, prétendre les analyser et les expliquer, c'est s'engager involontairement dans le domaine métaphysique et s'exposer ainsi à faire à la fois de mauvaise science et de mauvaise métaphysique. Aussi M. W. James renvoie-t-il dos à dos spiritualistes et associationnistes, qu'il met sur le même rang; éléments de conscience ou âme, ce sont à ses yeux hypothèses au même titre et entre lesquelles seule la critique métaphysique pourra décider.

Il nous semble que M. James assimile ici l'une à l'autre des théories d'ordres différents; l'existence de l'âme est une hypothèse métaphysique que seules des considérations d'ordre métaphysique ou moral permettent d'accepter ou de rejeter; les théories au contraire qui expliquent les états de conscience complexes par la combinaison et la fusion d'états de conscience plus simples, pour hypothétiques qu'elles puissent être, ne font appel à aucun élément qui soit hétérogène aux données de l'expérience, ce sont ces théories d'ordre scientifique et qu'il faut accepter ou rejeter suivant qu'elles rendent ou non compte des faits qu'elles ont charge d'expliquer. Mais c'est là une distinction que W. James se refuse à faire; la psychologie doit s'en tenir d'après lui à décrire les états de conscience tels qu'ils nous apparaissent et à déterminer les conditions physiologiques de leur apparition.

Les « Principes de psychologie » donnent tout d'abord l'impression d'être beaucoup plutôt un recueil d'essais auxquels on a ajouté quelques chapitres de liaison lorsqu'on les a réunis en volumes, qu'un livre d'ensemble, écrit d'un seul jet, pour exposer méthodiquement un corps de doctrines, mais il faut se mettre en garde contre cette impression première. M. James nous avertit dans la préface de son Précis qu'elle est mal fondée; le plan du livre a été délibéré et mûri dès longtemps, et si bon nombre des chapitres qui le composent ont déjà paru dans des recueils, ce ne sont point pour cela des articles de revue : ils ont tous été écrits en vue de l'ouvrage dont ils font partie intégrante, et c'est après coup qu'ils en ont été détachés. M. W. James voyait à mesure qu'il avançait dans son œuvre se

reculer l'heure où il pourrait mettre son livre sous les yeux du public et il a désiré lui en présenter par avance les principaux fragments. Mais l'auteur n'a pu résister au désir de faire de chacun des chapitres qu'il a publiés dans diverses revues un tout complet et qui se suffise à lui-même, et il ne les a point peut-être suffisamment remaniés lorsqu'il les a fait paraître sous leur forme nouvelle; aussi a-t-on parfois quelque peine à suivre la marche et le développement de la pensée d'un bout à l'autre de l'œuvre; tous ces chapitres, inspirés cependant par une même doctrine, remplis de théories originales et neuves, qui reparaissent identiques dans chacun d'eux, semblent plutôt juxtaposés qu'unis entre eux par un lien organique.

Ce lien existe pourtant, et s'il n'apparaît pas clairement tout d'abord, la faute en est sans doute au plan adopté par l'auteur, plan qui semble à première vue obscur et peu systématique. Il est tout au contraire l'expression même de la méthode et de la doctrine de W. James et il devient fort clair lorsqu'on s'en est une fois convaincu. Ce qui nous est donné dans l'expérience, ce ne sont pas des sensations, des images, des idées, des émotions isolées, mais à chaque instant le contenu total de la conscience, c'est-à-dire un mélange de perceptions, d'images, de souvenirs, de plaisirs et de peines, de désirs et de décisions, qui coexistent et se succèdent. Presque tous les psychologues prennent pour point de départ de leur exposition, non pas ce tout complexe — d'où cependant il leur a en fait bien fallu partir, puisque seul il est donné — mais les phénomènes relativement simples qu'ils ont réussi à en dégager par analyse; ils reconstruisent, en combinant les uns avec les autres ces phénomènes, l'esprit dans toute sa complexité, ils font naître des phénomènes simples les phénomènes les plus compliqués et l'on assiste ainsi à une sorte de génèse idéale de nos facultés de connaître et d'agir; cette méthode synthétique a le très grand mérite de la simplicité, de l'élégance et de la clarté; mais elle a de grands dangers, et fait courir à ceux qui l'emploient le risque de perdre de vue la réalité et de substituer aux faits réels, révélés directement par l'observation, les phénomènes nécessairement plus simples que l'on a artificiellement reconstruits. C'est au contraire ce tout complexe, ce cours de la pensée, qu'étudie tout d'abord W. James; il le décrit, il en dégage les caractères, il cherche à déterminer les conditions générales de son apparition, puis il examine ensuite quels sont les phénomènes que l'on y peut découper, que l'on peut par abstraction en séparer, pour les regarder de plus près et en mieux découvrir les détails.

Il semblerait au premier abord qu'il y ait quelque analogie entre le plan qu'il a adopté et celui qu'a suivi M. Taine dans son livre

sur l'*Intelligence*, mais ce n'est là qu'une ressemblance superficielle. M. Taine est bien parti de certains phénomènes complexes pour descendre par des analyses et des réductions successives à d'autres phénomènes plus simples dont ils dérivent; mais ces phénomènes complexes, les idées, les noms, il les a arbitrairement choisis, il les a séparés de leur environnement naturel, il les a considérés comme des touts complets, des événements distincts, que l'on pouvait étudier en eux-mêmes, sans tenir compte des autres événements psychologiques qui coexistent avec eux et qui apparaissent dans la conscience comme parties du même ensemble auquel ils appartiennent. M. Taine cherche donc à décomposer les phénomènes psychiques complexes en leurs éléments ou à les rattacher aux phénomènes simples, qui sont leurs antécédents logiques; mais il prend comme donnée première non pas le contenu total de la conscience à un certain moment du temps, mais un groupe de phénomènes homogènes entre eux, qu'il a déjà, par devers lui, isolés des autres et rangés dans une même classe. Puis cette analyse des éléments de la connaissance, cette réduction des idées aux noms, des noms aux images, des images aux sensations, des sensations conscientes aux éléments sub-conscients dont l'addition et la fusion les font apparaître, n'est que la préface d'une synthèse constructive qui remplit tout le second volume du livre. — Enfin, c'est au terme de sa longue analyse que M. Taine en vient à s'occuper des phénomènes cérébraux, conditions d'apparition et d'existence des événements psychiques, et ce qu'il cherche à mettre en évidence, c'est l'étroite liaison qui existe entre certaines modifications des centres nerveux supérieurs et les sensations élémentaires; il s'attache à montrer à la fois les liens étroits qui unissent les événements moraux à leurs conditions physiologiques et l'opposition absolue qui existe pour notre esprit entre les deux classes de phénomènes.

Tout autre est en réalité la conception que se forme W. James du domaine de la psychologie et de sa méthode. La psychologie est une science naturelle et c'est la plus complexe de toutes les sciences, une science qui suppose pour se constituer l'existence de toutes les autres; mais elle n'a pas pour mission de retracer la genèse des phénomènes psychiques, elle doit se borner à décrire le fonctionnement de l'esprit. Elle doit accepter sans les critiquer les données fondamentales des sciences de la nature, l'existence du monde matériel et des lois auxquelles il est soumis; peu lui importe l'interprétation dernière que la critique peut fournir de ces notions, c'est à un point de vue strictement phénoménal qu'elle doit s'en tenir; elle ajoute à ces données qui lui viennent d'ailleurs, ses données propres, les postu-

lats que lui fournit l'expérience, elle les accepte tels qu'ils apparaissent dans la conscience, parce qu'il lui faut les accepter ainsi pour pouvoir formuler les lois empiriques qu'elle a pour rôle de formuler. Ce qui est donné dans la conscience, c'est un grand nombre d'états (*feelings and thoughts*) coexistants et successifs — mais dont aucun ne laisse saisir les parties dont il serait hypothétiquement composé; or cet ensemble d'états de conscience qu'on désigne pour abréger du nom d'esprit (*mind*), n'est point isolé dans le monde; la vie psychique, c'est une perpétuelle adaptation aux conditions externes, l'esprit ne peut être étudié à part du milieu où il apparaît: percevoir, connaître, c'est percevoir, connaître quelque chose; toute volition a un objet, on ne veut pas à vide. De plus les faits de conscience sont toujours accompagnés, précédés ou suivis de quelque changement corporel, et nous sommes autorisés à admettre que la condition immédiate de tout événement mental, c'est une certaine modification des hémisphères cérébraux.

La conséquence, c'est que le point de départ des recherches et de l'exposition ne peut pas plus être certaines classes d'états de conscience, arbitrairement isolées des autres, que ces éléments hypothétiques de conscience qui restent, d'après W. James, hors du domaine de la psychologie scientifique. Le fait primitif de conscience, le phénomène réel qui doit servir de matière à toutes les analyses ultérieures et de support à toutes les déductions, c'est cette portion de la série des états de conscience (pensées, sensations, impulsions, émotions, désirs, etc.) qui peut être aperçue à la fois, appréhendée comme actuelle, et c'est en même temps l'ensemble des modifications cérébrales, qui correspondent à ce contenu de la conscience et qui conditionnent le cours de la pensée (*stream of thought*).

Décrire le fonctionnement du cerveau, puis rechercher les caractères généraux de la série indéfinie d'états de conscience que détermine ce fonctionnement, examiner ensuite comment l'attention discriminative fragmente cette série en ne laissant subsister dans la claire conscience que les états forts, montrer comment l'association et le raisonnement constituent avec ces fragments des groupes stables, étudier enfin les diverses formes de décharges motrices où se terminent les modifications nerveuses qui conditionnent les idées et les sensations, voilà dans ses grandes lignes quel devait être le plan d'un Traité de psychologie, composé par W. James, étant données

1. *Principles of psychology.*, chap. II, III, IV et XXVII; *Psychology.*, ch. II à X. M. W. James rattache dans son Précis l'étude des sensations à celle des fonctions cérébrales; c'est pour lui un chapitre de la physiologie. Le chapitre XXVII des *Pr. de ps.* est consacré à l'hypnotisme.



les conceptions générales qui dominent tout l'ensemble de ses théories. C'est ce plan, très clair et très neuf en même temps, qu'en effet il a suivi.

II

Les divers types d'action nerveuse peuvent d'après M. James se ramener tous en dernière analyse à un seul, l'action réflexe; mais il faut noter qu'il n'a pas cru devoir donner une place distincte aux actes réflexes dans son livre. C'est incidemment, en quelque sorte, a propos des fonctions du cerveau, des émotions et des instincts, qu'il traite de cette classe de phénomènes, qui pour n'être point à proprement parler psychologiques, n'en sont pas moins les faits dont la connaissance et la claire intelligence importent le plus directement peut-être à la constitution d'une psychologie explicative et systématique. Mais pour exposer clairement les lois des réflexes, il faut résolument adopter le langage psychologique ou le langage physiologique et s'en tenir rigoureusement à celui qu'on aura adopté, parler d'excitations sensitives et de réactions motrices ou bien de sensations et d'impulsions, et cela est en opposition avec la conception d'ensemble de M. James, il tient à parler le langage du sens commun, le langage de tous, et ne veut pas élever de barrière entre les phénomènes psychiques et les phénomènes nerveux. Il aime à les rattacher les uns aux autres comme les anneaux d'une même chaîne, et se garde de les présenter comme les deux aspects opposés et irréductibles d'une même série d'événements. Si cette opposition a frappé la plupart des psychologues, c'est que l'objet premier de leurs observations et de leurs réflexions, ce sont leurs états de conscience, leurs idées et leurs sentiments; c'est cet ensemble d'événements abstraits de leurs antécédents naturels, les objets, et de leur terme nécessaire, les mouvements, qu'ils mettent en contraste avec les modifications cérébrales qui le conditionnent. Tel n'est pas le point de vue auquel s'est placé M. James; ce sont les *actes* accomplis par les êtres vivants, et spécialement par l'homme, qu'il a choisis pour en faire le point de départ de ses recherches, le point de départ théorique tout au moins, car la donnée première sur laquelle portent en réalité ses analyses, c'est, ainsi que je l'ai expliqué plus haut, le contenu total de la conscience à un moment du temps. M. James ne peut admettre qu'on étudie l'esprit en l'isolant de son environnement naturel; c'est donc dans son action même sur le milieu où il se trouve placé, dans ses actes qu'il faudra chercher à l'atteindre tout d'abord. Mais il est cer-

tain que tous les actes accomplis par un être doué de conscience n'ont pas une portée, une valeur psychologique, que tous ne comptent pas parmi leurs antécédents des événements psychiques; quel sera donc le principe qui nous permettra de choisir? D'après M. James, un acte implique chez l'être qui l'accomplit l'existence d'états de conscience, lorsque c'est en vue d'un but qu'il est accompli; c'est le caractère téléologique d'un acte qui fait aussi son caractère psychologique. Choisir des moyens pour réaliser une fin, c'est la fonction propre de l'esprit et le signe caractéristique qui dénote sa présence. Mais un acte peut être plus ou moins intentionnel, les mouvements peuvent être gouvernés à des degrés très divers par l'idée du résultat à atteindre; la conséquence, c'est qu'il n'y a pas de barrière entre les actes psychologiques et les actes purement physiologiques, que l'on passe des uns aux autres par une série indéfinie de transitions insensibles. Mais on voit aussi que si l'on met en regard les deux termes extrêmes de cette série d'actes, ils seront l'un avec l'autre en parfait contraste; seulement l'opposition n'existera plus comme tout à l'heure entre le phénomène nerveux et son aspect interne, mais entre l'acte automatique et l'acte choisi. Le résultat de l'évolution a été de différencier de plus en plus nettement l'une de l'autre ces deux catégories d'actes. Tous les centres nerveux ont à l'origine pour fonction essentielle de réagir d'une manière intelligente aux excitations, c'est-à-dire de déterminer des réactions motrices qui varient avec les circonstances extérieures, mais à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, l'action des centres inférieurs devient plus rigoureusement automatique, celle des centres supérieurs, plus nettement sélective et délibérée; il se fait ainsi entre les centres encéphalo-médullaires infra-corticaux et les centres corticaux un départ de fonctions, qui est d'autant plus complet que l'on a affaire à un animal plus élevé et d'organisation plus complexe. Mais en même temps que s'accomplit cette différenciation fonctionnelle, le nombre et l'importance des actes intentionnels s'accroissent sans cesse, en d'autres termes les fonctions dévolues aux hémisphères se multiplient et la quantité d'actes qui peuvent s'accomplir sans qu'ils entrent en action, diminue. L'action des hémisphères et celle des centres nerveux inférieurs s'exercent sur les mêmes muscles, mais tandis que les excitations sensorielles seules déterminent les réactions des centres inférieurs, ce sont des perceptions et des souvenirs qui déterminent les actes qui sont sous la dépendance des hémisphères cérébraux; en d'autres termes, les objets présents peuvent seuls agir sur un animal auquel on a enlevé les hémisphères, tandis que les objets absents peuvent eux aussi déterminer à telle ou telle action un animal dont le

cerveau est intact. En réalité, l'acte intentionnel et l'acte automatique sont, en ce qui concerne du moins le mécanisme physiologique, qu'ils mettent en œuvre, des actes réflexes au même titre, il n'y a entre eux que des différences de degré et non de nature. Ce qui diffère, c'est le nombre et la stabilité des réponses motrices possibles à une même excitation sensitive. Les deux systèmes de centres, chez l'homme du moins, ne fonctionnent pas indépendamment l'un de l'autre; la même excitation qui provoque dans les centres inférieurs une réaction motrice fait apparaître dans les hémisphères une idée qui arrête ou renforce cette réaction. Mais comment s'exerce cette action des représentations sur les mouvements? Il semble qu'il faille dans l'ensemble accepter le schème de Meynert, mais il exige cependant de nombreuses corrections. Dans les centres inférieurs, il y a déjà quelques traces de spontanéité et de choix; ce sont à quelque degré, chez les animaux inférieurs du moins, des organes éducables et non point des ensembles de mécanismes destinés à produire sous l'influence d'excitants appropriés des mouvements toujours identiques et dont le groupement et la succession soient rigoureusement déterminés dès la naissance de l'animal. D'autre part les hémisphères ne sont pas la page blanche qu'exigerait la conception de Meynert, ils contiennent certaines liaisons de sensations et de mouvement qui ne copient point les liaisons des centres inférieurs. Ils ne sont pas destinés seulement à diriger les mouvements, à mettre en branle ou à enrayer les mécanismes moteurs des centres inférieurs, ils sont eux-mêmes, partiellement du moins, de tels mécanismes, et dans bien des cas, l'action excitatrice ou inhibitrice qui détermine la production ou l'arrêt d'un mouvement, s'exerce d'un centre cortical sur un autre. Mais ce qui est constant, c'est qu'il n'y a pas autre chose dans les centres corticaux que des arrangements d'éléments nerveux qui correspondent aux représentations, aux mouvements et à leurs raisons. On peut se demander comment ces éléments sont répartis dans l'écorce? s'ils sont anatomiquement comme fonctionnellement distincts? C'est la question des localisations cérébrales. M. James la traite avec quelque étendue et donne un résumé très clair des résultats auxquels ont conduit les recherches expérimentales et cliniques [1]. La conclusion générale à laquelle il arrive, c'est que toute l'écorce est à la fois sensitive et motrice, que tous les courants qui la traversent sont accompagnés de sentiments et que tous, tôt ou tard, aboutissent à des mouvements; les zones proprement motrices ne sont que les portes de sortie du courant nerveux qui a pu jaillir d'un

1. *Pr. de pschy.*, I, p. 30-65 et p. 67-72.

territoire cortical tout différent. Dans toute perception l'écorce tout entière est en activité, mais c'est telle ou telle perception qui domine et qui est seule clairement consciente suivant que c'est telle ou telle région cérébrale qui est principalement excitée.

C'est sans doute là une conception physiologique à laquelle M. W. James a été amené non pas seulement par l'examen critique des faits qu'ont réunis les expérimentateurs et les cliniciens, mais aussi par ses théories psychologiques. Il n'y a point en effet, d'après M. W. James, de distinction véritable à établir entre les sensations et les impulsions motrices; le type auquel on peut réduire tous les phénomènes psychiques, c'est la sensation avec ses degrés divers d'effacement, avec ses dégradations et ses complications diverses; une impulsion motrice, c'est pour lui une sensation ou une idée qui aboutit à un mouvement. Puis, et c'est la conception qui domine tout son livre et que nous avons indiquée déjà, aucune sensation, aucune idée n'apparaît seule dans la conscience; notre sensation actuelle, ce n'est jamais qu'un état de conscience dominant, toujours entouré d'une « frange » d'états plus faibles, qui le modifient en même temps qu'ils sont modifiés par lui. On voit que l'idée que M. James se fait des modifications cérébrales qui accompagnent les événements psychiques est celle même qui devrait découler naturellement de sa théorie de la volonté et de sa théorie de la conscience; les localisations rigoureuses et la séparation profonde établie par certains physiologistes entre les centres sensitifs et les centres moteurs ne s'y adapteraient point aussi heureusement, sans les contredire formellement cependant. M. James semble avoir souvent profité de l'incertitude qui règne encore sur les localisations sensitives, des contradictions qui existent entre les résultats auxquels sont parvenus les expérimentateurs, pour interpréter les faits dans le sens où son système l'exigeait; peut-être eût-il été plus scientifique de s'en tenir aux faits acquis, et de ne pas tirer d'arguments en faveur de telle ou telle théorie des lacunes ou des contradictions de nos connaissances. Ce qui est démontré, c'est l'existence de certaines localisations; si l'on raisonne par analogie, on sera entraîné à attacher à des territoires corticaux limités tous les divers groupes d'images ou d'impulsions; il faut admettre cependant que les frontières de ces régions sont un peu flottantes et qu'il y a entre elles des territoires contestés, sièges de fonctions complexes. Il faut aussi reconnaître que W. James a rendu grand service à la psychologie physiologique en attirant l'attention sur cette activité diffuse de tout l'encéphale qui résulte de l'excitation d'un centre cortical particulier, mais il convient de faire remarquer que les dis-

sociations mentales, si nettes dans un grand nombre de psychoses, et si constantes dans la vie normale de l'esprit, empêchent d'attribuer au fonctionnement des diverses régions de l'écorce une solidarité aussi étroite que semble le demander la conception d'ensemble qu'il expose [1].

Tous les psychologues ont compris qu'un rôle très important était joué dans la vie de l'esprit par l'habitude, mais il n'en est peut-être aucun qui lui ait fait une plus large place que M. James; elle est à vrai dire pour lui un principe général d'explication. Il en sépare l'étude de celle des instincts et de la volonté pour la rattacher immédiatement à l'étude des fonctions cérébrales. L'habitude, c'est une propriété physiologique de tous les tissus vivants, propriété que possèdent à un plus haut degré les éléments du système nerveux. Quand les excitations qui proviennent des organes des sens ont atteint l'encéphale, elles y provoquent une décharge motrice; les centres qui entreront les plus aisément en action seront ceux qui sont les plus excitables, et les plus excitables ce sont normalement ceux qui sont le plus fréquemment excités; d'autre part lorsque deux centres ont été excités en même temps ou immédiatement l'un après l'autre, l'excitation du premier se propagera plus facilement au second qu'à tout autre centre; enfin toute action commencée tend à persister jusqu'au moment où le centre qui réagit est épuisé, à moins qu'elle ne détermine des réflexes antagoniques ou inhibitoires qui l'arrêtent. Ces trois lois suffisent à expliquer presque toutes les manifestations de l'habitude. Or, on voit qu'elles sont d'ordre purement physiologique. Il resterait à rechercher comment des liaisons nouvelles peuvent se créer entre les centres, en d'autres termes comment il peut apparaître des actes nouveaux. Voici l'explication proposée par

1. Le chapitre III des *Principes de psychologie* (Précis, ch. IX) contient l'étude critique de quelques-unes des principales conditions de l'activité cérébrale : addition latente des excitants, temps de réaction, circulation cérébrale; M. W. James résume en quelques pages ce que l'on sait des variations de température qui accompagnent l'activité du cerveau et il fait justice de la phrase classique qui a servi de cri de guerre aux matérialistes allemands : « Ohne phosphor, keine Gedanke »; cela n'est point faux, mais on pourrait dire avec autant d'exactitude : « sans eau, pas de pensée », « sans chlorure de sodium, pas de pensée ». Si le cerveau se desséchait ou perdait le sel marin que renferment ses tissus en combinoison, il est bien clair que la pensée s'arrêterait tout aussi vite que si on le privait de phosphore. W. James a consacré un chapitre (ch. VII) de son Précis à la description anatomique de l'encéphale; cette description est très claire et sera d'un très grand secours aux commençants. — Il a rattaché dans son Précis à la partie physiologique de son livre l'étude de ses sensations (vue, ouïe, toucher, sensations de mouvement, chap. II, VI); dans son grand ouvrage, il ne traite que des sensations en général et il renvoie pour l'étude des diverses sensations et la description des appareils sensuels aux traités d'anatomie, de physiologie et de psychologie physiologique.

M. James; les diverses parties de l'écorce sont toujours à des états de tension ou si l'on veut d'excitation différente et toujours elles tendent à se mettre en équilibre; la décharge motrice suit la voie qui est à un moment donné la plus aisément perméable; si une cause accidentelle, une modification de la circulation cérébrale ou une excitation antagonique ferme la voie habituelle, le courant nerveux se fraye un autre chemin, il suit une direction qu'il n'a point encore suivie.

Les actes habituels peuvent se réduire à des enchaînements de réflexes, où les mouvements provoquent des sensations qui déterminent à leur tour des mouvements nouveaux. Seuls les actes inaccoutumés ont besoin d'être guidés par une perception ou une idée pendant toute la durée de leur accomplissement, et encore faut-il ajouter qu'ils sont formés pour la plupart de fragments d'actes habituels groupés différemment et unis par des liens nouveaux. Association fonctionnelle entre des mouvements et des mouvements, entre des sensations et des mouvements, entre des sensations et des images, c'est là tout le mécanisme de la vie psychique et ce mécanisme est un mécanisme physiologique.

III

A en juger d'après la conception qu'il s'est formée de l'habitude, il semblerait que W. James soit tout disposé à accepter la théorie qui refuse aux états de conscience toute puissance active et qui fait de la conscience elle-même un épiphénomène (*automaton-theory*); il n'en est rien cependant. J'ai déjà fait remarquer que par une sorte de fidélité systématique au commun usage, W. James ne s'interdit jamais de faire des événements psychiques des chaînons de cette longue chaîne de phénomènes nerveux qui s'engendrent et s'éveillent les uns les autres pendant tout le cours de notre vie cérébrale; il admet qu'à tout état de conscience correspond une modification cérébrale et il emploie indifféremment l'un ou l'autre des deux termes corrélatifs. Au temps de sa jeunesse, en 1869, alors qu'il était encore étudiant en médecine, il avait commencé à écrire un essai, où il essayait de mettre en évidence la faute logique dont Spencer, Bain, Maudsley, Carpenter, etc., s'étaient d'après lui rendus coupables, en laissant se glisser dans la trame des phénomènes nerveux des éléments hétérogènes, les faits de conscience, mais il ne tarda pas à abandonner ce point de vue. La théorie de l'automate conscient est à coup sûr une théorie que sa clarté apparente et sa simpli-

cité rendent séduisante, mais ce n'est qu'une manière de se représenter à soi-même la liaison possible des phénomènes; les preuves manquent qui la pourraient fonder solidement, au jugement du moins de W. James. On dit que la conscience est inutile à la production et à la direction des actes volontaires, puisque, sans qu'elle intervienne, des actes automatiques ou réflexes d'une complication presque égale et rigoureusement adaptés à leurs fins, peuvent être accomplis par les animaux et par l'homme. Mais on pourrait retourner l'argument et dire, avec Lewes et Pflüger, que puisque c'est à la conscience qui les accompagne que les actes, liés au fonctionnement des hémisphères, doivent leur adaptation et leur intelligence, on est amené naturellement à conclure que c'est aussi à une sorte de conscience que les actes, qui sont sous la dépendance de la moelle, doivent l'intelligence qu'ils peuvent manifester. En réalité, ce qui nous pousse à choisir la première alternative, ce n'est point un ensemble de raisons scientifiques, mais une sorte de répugnance métaphysique. Nous ne comprenons pas comment une idée peut agir sur un mouvement et dès lors nous nous refusons à admettre cette action, mais les analyses de Hume, de Kant et de Lotze ont montré que la causalité matérielle n'est pas, à proprement parler, plus intelligible que la puissance effective des idées. Le psychologue, pas plus que le physicien, ne peut se placer à un point de vue critique; il doit rester *naïf* et accepter les données de l'expérience, telles qu'elles apparaissent : une idée est suivie invariablement d'un mouvement, elle se comporte comme une cause, nous devons la traiter comme si elle en était une. Les états de conscience ne peuvent à coup sûr rien créer dans l'organisme cérébral d'absolument nouveau, mais il n'y a aucun motif d'ordre expérimental pour leur dénier la puissance d'arrêter ou de renforcer des réflexes; et c'est tout ce qu'il faut pour mettre à néant la théorie de l'automate conscient, la théorie du reste est seule atteinte et le schème psycho-physiologique proposé par M. James garde intacte toute sa valeur quelle que soit l'opinion qu'il professe sur la puissance efficace de la conscience.

Mais ce n'est pas tout, il y a d'après lui des raisons positives à faire valoir contre l'explication purement mécaniste des raisonnements et des actes. Il est généralement admis que la conscience croît en clarté et en complexité, à mesure que se complique l'organisation des centres nerveux; c'est comme un organe surajouté qui aide l'animal à triompher dans la lutte pour la vie, mais quel genre de service peut-elle lui rendre? Les réactions de ces centres plus complexes n'ont plus la sûreté automatique qu'elles présentent chez les animaux

inférieurs, elles deviennent beaucoup plus variées, plus instables, moins déterminées par conséquent; c'est là à la fois un avantage et un inconvénient pour l'animal, si la conscience a réellement une puissance active, si elle peut arrêter ou renforcer les réflexes, elle peut profiter de l'avantage et parer à l'inconvénient, car elle nous apparaît comme ayant pour fonction propre de choisir, de trier; elle permettrait à l'animal de s'adapter à des conditions variables; si ces réactions étaient rigoureusement déterminées par sa structure, cette adaptation serait impossible, si elles restaient absolument indéterminées, l'animal pourrait réagir d'une manière nuisible tout aussi vraisemblablement que d'une manière avantageuse à sa conservation. La sélection naturelle éliminerait donc les êtres doués de cette organisation instable; or en fait, ils subsistent, n'est-ce point grâce à l'action efficace de la conscience, dont le rôle propre est, non pas de connaître, comme l'ont pensé la plupart des psychologues, mais d'organiser des moyens en vue de certaines fins, dont la première est à coup sûr l'existence même de l'animal? Le fait que la conscience diminue à mesure qu'un acte devient plus habituel et plus automatique, et n'apparaît dans toute sa clarté que lorsqu'il y a un choix à faire, une décision à prendre, met bien en lumière le rôle téléologique que W. James lui attribue. Il faut ajouter que normalement c'est aux actes utiles que sont associés les plaisirs, aux actes nuisibles, les peines. Cette association constante est due à la sélection naturelle, mais on ne peut voir comment cette sélection même aurait pu s'opérer, si le plaisir n'avait pas par lui-même la puissance de déterminer à agir, et la douleur, la puissance d'arrêter l'action. L'argumentation de W. James ne semble pas très convaincante, et les exceptions si nombreuses qui existent à la loi qu'il invoque : l'ivrognerie, la gloutonnerie, la paresse physique, par exemple, auraient grand besoin à leur tour d'être expliquées. En réalité, nous n'avons jamais saisi une pensée ou un sentiment isolés des modifications cérébrales qui l'accompagnent habituellement; nous ignorons même s'il peut exister une conscience dont les divers états ne soient point liés à des phénomènes nerveux; dès lors, puisque l'événement psychique et le phénomène nerveux apparaissent toujours inséparablement unis, il est bien difficile de dire auquel des deux termes du couple appartient la puissance causale, il est même permis de se demander si c'est là une question que, dans le domaine expérimental où doit se confiner la psychologie positive, on ait à se poser; un phénomène complexe, sensation, si on le considère suivant un certain aspect, excitation sensitive, si on le regarde d'un autre point de vue, est l'antécédent nécessaire et inconditionnel

d'un autre phénomène complexe, réaction motrice et impulsion consciente à la fois; le premier phénomène tout entier est au sens expérimental la cause du second pris également dans sa totalité; il ne semble pas que rien nous autorise à aller plus loin et à attribuer de préférence l'action efficace à l'un ou l'autre aspect du phénomène, mais il paraît conforme à la logique de mettre en connexion les termes semblables des deux couples et de lier les états de conscience aux états de conscience et leurs conditions physiologiques les unes aux autres. C'est là le point de vue auquel se sont en somme attachés la plupart des psychologues associationnistes, et il semble, dans l'état actuel de la science, prudent de s'en tenir là.

Mais M. W. James est contraint par l'ensemble même de ses idées à n'en pas rester à ce point de vue empirique. Pour fonder la psychologie sur les données mêmes de l'expérience, il lui faut rejeter, lui semble-t-il, les inférences communément admises et sur lesquelles sont assises presque toutes les explications qui ont cours dans l'école expérimentale; il leur reproche d'être en opposition avec les faits, d'être entachées de contradictions, et pour le prouver, il se livre à une critique très serrée et très pénétrante, un peu subtile parfois, des hypothèses sur la nature et l'origine de la conscience. Il veut échapper à la métaphysique, il reproche à ses adversaires d'être des métaphysiciens sans le savoir, et pour le prouver, c'est précisément de métaphysique qu'il remplit tout un chapitre, après s'être, au commencement de son livre, défendu d'en faire. Tout ce grand effort aboutit en définitive à restaurer sous une forme nouvelle le spiritualisme traditionnel. Voyons quelle route suit l'auteur pour arriver à ce terme.

Toute théorie évolutionniste, dit-il, se heurte à une grave difficulté; à un stade de l'évolution apparaissent les phénomènes psychiques, un abîme profond les sépare de tous les autres, un abîme sur lequel aucun pont ne saurait être jeté; nous ne pouvons accepter cette brusque entrée de la conscience dans le monde, cette rupture de la chaîne continue des êtres, la subite apparition de ce mode nouveau d'existence, irréductible à tous les autres, et cependant nous ne savons comment le rattacher à ce qui précède. Parler de « conscience naissante », c'est se tirer d'affaire en mettant un mot à la place d'une idée. Aussi la plupart des évolutionnistes, qui ont vu nettement où gisait la difficulté ont-ils été entraînés à admettre l'existence d'une sorte de poussière mentale (*mind-dust*), d'atomes de conscience, dont les combinaisons ont donné naissance aux divers phénomènes psychiques.

Si l'on pouvait prouver que les événements psychiques, claire-

ment conscients, résultent de l'addition latente de ces éléments de conscience, qui isolés ne constituent aucun sentiment distinct, on pourrait considérer la théorie comme pratiquement démontrée. Mais, d'après W. James, ce sont précisément ces preuves qui font défaut; Fick, Taine, H. Spencer ont échoué dans leurs tentatives de démonstration, si convaincantes qu'elles puissent paraître à première vue. Sans doute les sons musicaux sont continus et simples, tandis que leurs causes extérieures, les vibrations sonores, sont multiples et discrètes, mais qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que c'est dans notre conscience que se fait cette fusion? Ne pourrait-on point tout aussi légitimement soutenir que c'est dans le cerveau que se produit cette intégration des excitations sensorielles, que c'est entre des phénomènes nerveux et non point entre des phénomènes psychiques qu'elle a lieu. C'est une sorte d'excitation « tétanique » des centres sensitifs qui engendre dans la conscience cette impression du son continu. Il n'y aurait donc pas dans cette hypothèse d'unités inaperçues de conscience, dont la combinaison donnerait naissance à la sensation. La sensation totale serait le fait psychique dernier, et elle serait en relation immédiate et directe avec le phénomène nerveux qui constitue l'antécédent inconditionnel de son apparition.

Quelques-unes des raisons invoquées par W. James sont, il faut bien l'avouer, d'une extrême faiblesse; si chaque excitation nerveuse donnait naissance à un phénomène élémentaire de conscience et si ces atomes de pensée pouvaient ensuite se combiner, on ne comprendrait point, dit-il, comment on pourrait en isolant du reste de l'écorce une certaine région briser l'unité de la conscience, or c'est en fait ce qui se passe. M. W. James triomphe aisément d'une théorie insoutenable, mais qui n'est pas celle qu'il a pris à tâche de réfuter. Les atomes de conscience, s'ils existent, n'existent point à part des modifications cérébrales qui les conditionnent; l'événement psychologique, qu'il soit complexe ou simple, ne se détache pas du phénomène nerveux auquel il est lié; l'addition latente des excitations nerveuses et la fusion des états de conscience élémentaires sont deux aspects distincts, mais indissolublement unis d'une même série d'événements, deux manières équivalentes d'exprimer un seul et même fait. W. James montre que lorsque les conditions physiologiques de la fusion des états de conscience élémentaire ne sont pas réalisées, cette fusion n'a pas lieu, et il s'appuie sur ce fait pour nier l'existence de ces éléments de conscience, mais un raisonnement analogue aboutirait à nier l'existence même de la pensée,

puisque la condition pour qu'elle apparaisse, c'est l'existence de centres nerveux.

Un autre argument, c'est que si la théorie était exacte, nous pourrions en combinant dans notre esprit l'impression du rouge et celle du vert, faire naître en nous une autre impression, celle du jaune, mais en réalité il est fort probable que si nous essayions de combiner ainsi mentalement des couleurs, c'est leurs noms seuls que nous combinerions; d'autre part il semble bien que si l'on a réussi à se représenter très fortement une couleur, la couleur des objets que l'on regarde s'en trouve très fortement modifiée. Puis si nous regardions simultanément un objet rouge et un objet vert situés à quelque distance l'un de l'autre, ils conserveraient pour nous chacun sa couleur inaltérée, comme le feraient deux étendues colorées simultanément représentées; enfin si nous parvenions à voir mentalement deux couleurs mélangées l'une à l'autre, un pointillé bleu sur un fond jaune par exemple, c'est au contraire modifiées l'une par l'autre que nous apparaîtraient les deux teintes comme dans une perception ordinaire.

Mais M. W. James va plus loin et soutient qu'il est logiquement inintelligible que des atomes de conscience puissent s'additionner et s'unir les uns aux autres pour donner naissance à des sensations ou à des images. « Toutes les combinaisons que nous connaissons ne sont pas autre chose que les effets produits par les unités que l'on dit être combinées sur quelque réalité distincte d'elles-mêmes. » Dans un corps composé, les atomes des corps composants restent distincts, comme dans un mélange; ce qui a changé, ce sont les positions relatives de ces atomes, et par conséquent l'action exercée sur nos organes. Juxtaposez 100 états de conscience, ils resteront distincts et s'il apparaît une conscience du groupe formé par ces 100 états, ce sera un état aussi simple qu'aucun d'entre eux, un état absolument nouveau qui ne procédera pas des états antérieurs. L'idée de a plus l'idée de b n'est en aucune manière l'idée de $a + b$. Que douze personnes pensent chacune un mot d'une phrase, et qu'elles le pensent avec autant d'intensité qu'elles le voudront, cela ne fera pas que la phrase soit pensée. Or les atomes de conscience dont on postule l'existence, ne sont ni plus ni moins incommunicables et fermés les uns aux autres, qu'ils existent dans un seul esprit ou dans plusieurs. Il faut donc ou renoncer à faire dériver par voie d'addition et de fusion les états de conscience complexes d'autres états plus simples et ceux-là même d'éléments de conscience, ou bien il faut se rallier à la solution spiritualiste et faire de la sensation par exemple la perception simultanée par une âme d'un certain nombre de sensations élémentaires. Si l'on ne veut pas s'engager sur ce ter-

rain métaphysique, on doit alors renoncer à toute cette « chimie » mentale et reconnaître que les objets des sensations peuvent présenter tous les degrés de complexité, mais que les sensations qui ont les objets les plus complexes ne sont pas moins simples en elles-mêmes que celles qui correspondent au plus petit nombre de chocs cérébraux.

Il semble que la théorie à laquelle s'attaque M. W. James soit beaucoup moins inintelligible qu'il ne se l'imagine; elle ne renferme pas de contradiction « logique », elle ne contredit qu'une chose, c'est la définition que M. James donne des combinaisons; la conséquence, c'est que cette définition ne s'applique pas à tous les cas, que ce n'est pas une définition générale, je ne vois pas ce qu'on en peut conclure. Il faut nécessairement admettre ou que la conscience est fabriquée de toutes pièces par le cerveau, qu'elle résulte directement de l'excitation de fibres et de cellules agencées d'une certaine manière, ou bien que les états de conscience complexes procèdent d'états de conscience plus simples qui s'ajoutent et se fondent ou bien encore recourir à l'explication spiritualiste. Mais à vrai dire ce n'est guère qu'une apparence d'explication, elle est claire, mais illusoire, tout autant que l'explication des propriétés chimiques des corps par les forces qui les animent. Restent donc les deux autres solutions; il paraît moins illogique à tout prendre de faire dériver les états de conscience définis d'états de conscience élémentaires que d'admettre la transformation de mouvements moléculaires et atomiques en événements psychiques. Je sais bien qu'on a la ressource de ne rien expliquer et de constater les faits tels qu'ils sont donnés dans l'expérience sans chercher à les comprendre; c'est en apparence l'attitude qu'adopte W. James, mais il est difficile de s'y tenir et en fait M. James ne s'y tient point toujours.

Il semble au reste que les faits eux-mêmes, si on les analyse avec soin, conduisent tout naturellement à la solution même que le psychologue américain écarte si délibérément. Un état de conscience, dit M. James, est toujours ce qu'il se sent être; si nous acceptons ce postulat, tout contestable qu'il soit d'ailleurs, nous en pourrons aisément tirer la conclusion qu'un grand nombre d'états de conscience sont des composés, car dans un grand nombre de sensations, la sensation totale et les sensations élémentaires qu'elle renferme sont perçues simultanément, on saisit à la fois un son musical avec son timbre, et les harmoniques du son fondamental, et l'éducation de l'oreille amène à les discerner de mieux en mieux, à les percevoir de plus en plus distinctement sans que pour cela le timbre du son s'altère; elles continuent donc à être perçues avec le son

fondamental, unies à lui en un même ensemble, et cependant distinctes de lui. Dans les sons très graves, nous saisissons à la fois le son musical qui est continu et les chocs discontinus qui lui donnent naissance. C'est un fait indéniable en dépit des affirmations contraires de M. James que dans une saveur complexe nous percevons les saveurs composantes surtout s'il s'agit de saveurs simples et non de goûts, une saveur acide et une saveur sucrée par exemple. Un goût, c'est une saveur et une odeur simultanément perçues, souvent aussi une sensation tactile ou une sensation thermique s'associe en une seule perception complexe à ces impressions spécifiques; le goût d'un aliment diffère de toutes ces sensations en lesquelles on peut le résoudre et cependant on peut les y démêler, tout en continuant à le percevoir comme une impression homogène et simple. Les faits nous semblent donc montrer qu'en certains cas les sensations sont senties comme composées, nous voulons dire que la sensation totale et les sensations plus simples qui entrent dans sa composition sont saisies simultanément; si elles peuvent apparaître telles, c'est d'après les principes mêmes de W. James, qu'elles peuvent être telles: mais le parallélisme qui existe entre les modifications cérébrales et les événements psychiques, nous entraîne nécessairement à penser que si les faits de conscience *peuvent* être composés de faits de conscience plus simples dont le rapprochement seul suffit à faire apparaître une représentation nouvelle, ils présentent tous en réalité cette complexité, tous ceux du moins qui sont clairement perçus. Il nous paraît que si M. W. James avait voulu porter son attention sur les groupes de sensations simultanément perçues au lieu de s'en tenir comme M. Ward à rechercher s'il est logiquement concevable qu'une *série* d'états de conscience puisse se saisir elle-même en tant que série, il aurait été conduit à traiter moins sévèrement une théorie qui, en dépit des nombreuses critiques auxquelles elle peut prêter, est encore l'hypothèse la plus vraisemblable qu'on ait proposée sur la constitution de l'esprit, et la seule à laquelle conduisent à la fois l'analyse des événements psychiques et celle de leurs conditions cérébrales.

Les partisans de « l'atomisme mental », c'est ainsi que les appelle W. James, ont cherché des arguments en faveur de leur théorie dans l'étude des phénomènes psychiques inconscients ou subconscients. M. James croit que ce n'est que par un abus de langage qu'on peut accoupler ces deux mots : psychiques et inconscients, et il discute les unes après les autres les preuves que l'on a tenté de donner de l'existence de cette classe de phénomènes. Au point de vue formel, et si l'on veut grammatical, il a certainement rai-

son; mais il s'agit de savoir si des sensations et des images, qui seraient aisément saisies si elles étaient seules, ne peuvent pas passer inaperçues lorsqu'elles coexistent avec d'autres états de conscience plus intenses qu'elles-mêmes. L'analyse des phénomènes d'attention fournit à elle seule la réponse à la question; l'attention est due à la prédominance d'une représentation ou d'un groupe de représentations, prédominance qui résulte de leur plus grande intensité relative, les autres représentations ne sont point pour cela annihilées, détruites, et si l'intensité de la représentation dominante vient à diminuer, elles réapparaissent par degrés d'abord dans une sorte de pénombre, puis dans la pleine lumière de la conscience.

Les critiques que W. James dirige contre les preuves de l'existence de phénomènes psychiques inconscients sont au reste fort loin de présenter toutes une égale valeur. La plupart d'entre elles se ramènent à affirmer que l'on pourrait sans nuire en rien à la clarté des explications substituer à l'expression de sensations ou de raisonnements inconscients celle d'excitation actuelle ou latente de centres corticaux associés. Que ce soit là la condition physiologique de l'apparition de la représentation consciente à laquelle on suppose des antécédents inconscients, c'est ce que les adversaires de M. James ne songent point à contester, mais l'on ne voit pas en quoi cela contredit l'explication psychologique qu'ils ont adoptée, ni en quoi cela peut la rendre inutile.

Le plus ancien argument en faveur de l'existence des états inconscients de l'esprit, c'est celui qu'a invoqué Leibnitz. Des excitations qui, isolées, ne donneraient naissance à aucune sensation font apparaître au contraire dans la conscience des sensations très nettes lorsqu'elles s'exercent simultanément sur notre organisme; les « aperceptions » supposent la présence dans l'esprit de « petites perceptions » dont elles ne sont à vrai dire que la somme. M. W. James répond à cela qu'il faut une certaine quantité minima d'excitation pour qu'il apparaisse une sensation, et que jusqu'au moment où cette quantité est atteinte, il n'existe rien qui de près ou de loin ressemble à un événement psychique. Mais qui ne voit ce qu'il y a de bizarre à cette apparition brusque de la conscience, si l'on songe surtout que le seuil de la conscience se déplace souvent chez un même individu sous l'influence de conditions diverses, et qu'il y a toute une longue série de sensations affaiblies et confuses échelonnées entre la claire conscience et l'inconscience complète.

Sans doute il est un grand nombre d'événements psychiques dont l'apparente inconscience peut s'expliquer par une amnésie totale ou

partielle; sans doute il en est d'autres qui nous amènent à admettre la succession ou la coexistence chez un même individu de plusieurs consciences, fermées les unes aux autres, et dont chacune présente la même netteté que si elle était seule; sans doute enfin il faut faire aux inférences inconscientes dans le domaine des perceptions visuelles une part beaucoup moins large qu'Helmholtz ne l'avait cru, peut-être même faut-il n'accepter encore que sous bénéfice d'inventaire la théorie qui fonde le plaisir esthétique sur la perception inconsciente de rapports simples, mais il n'en reste pas moins certain qu'un grand nombre de nos raisonnements enferment des termes qui n'apparaissent pas clairement dans notre conscience, et qu'autour de chaque sensation dominante se groupent des impressions beaucoup plus faibles et plus confuses, dont nous n'avons pas une connaissance distincte et séparée, mais dont l'absence modifierait profondément la sensation elle-même. M. W. James soutient que du moment que nous découvrons dans un état de conscience des éléments que nous n'y avions point discernés tout d'abord, nous créons une perception entièrement nouvelle et qui n'a rien de commun avec la première que de correspondre au même objet; mais cet objet même, ce n'est pas la cause mécanique de nos sensations, ce sont nos sensations objectivées; elles se retrouvent dans les deux cas les mêmes et font des deux perceptions, sinon la même perception, du moins des perceptions identiques. Nous sommes donc en droit de les comparer; si elles diffèrent cependant c'est que dans le second cas, notre connaissance est non pas plus complète, ni plus claire, mais plus distincte. Si quelque élément qui figure dans la seconde manquait dans la première, tout l'ensemble s'en serait trouvé modifié, bien qu'en lui-même cet élément ne soit pas distinctement connu. M. James répondra que sans doute la sensation élémentaire n'existe pas dans le premier cas, mais que la modification cérébrale à laquelle elle correspond existe bien elle dans le premier cas comme dans le second et que cela suffit; mais si cela suffit, c'est que cette modification cérébrale a son retentissement dans la conscience, et c'est tout ce que les adversaires de M. James soutiennent; ajoutons qu'il est un peu étrange d'affirmer la présence de la condition et de nier celle du phénomène qu'elle conditionne et que par inférence on est contraint à affirmer présent.

En fin de compte, M. James en arrive à cette double formule que la conscience n'a pas de parties, qu'elle ne peut se laisser décomposer en idées, ni ces idées elles-mêmes en phénomènes plus élémentaires; que nous pouvons bien, il est vrai, penser des objets d'une extrême complexité, mais que la pensée qui les pense est aussi

simple que la sensation la plus humble et d'autre part que c'est cette pensée unique et simple qui est à chaque instant en corrélation avec l'activité totale du cerveau pris dans son ensemble. Mais, difficulté nouvelle, cette activité totale du cerveau c'est une construction de l'esprit; ce qui nous est donné dans l'expérience, ce sont des cellules nerveuses ou du moins des centres nerveux, qui agissent tantôt simultanément, tantôt isolément. La solution la plus acceptable encore, c'est, d'après M. James, d'admettre l'existence d'une âme qui répond à chaque moment du temps par une pensée une et simple à l'ensemble des modifications cérébrales. Mais ce spiritualisme auquel il donne son adhésion formelle, W. James ne s'en inspire point pour la plupart des solutions qu'il offre des divers problèmes de la psychologie; il s'en est servi pour détruire, il ne s'en sert point pour édifier; il s'en tient en apparence du moins au point de vue empirique; peut-être cependant est-il utile de se souvenir parfois pour mieux comprendre certaines de ses théories de cette pensée de derrière la tête.

(*A suivre.*) L. Marillier.

DE L'UNITÉ DE LA SCIENCE

LES GRANDES SYNTHÈSES DU SAVOIR

Le caractère universel qui appartient à la synthèse logique convient aussi à toutes les grandes formules unitaires élaborées par les principales divisions du savoir.

La hiérarchie ou subordination des sciences est fréquemment (surtout depuis Comte) comparée à un édifice de plusieurs étages, ou à une série de fondements sur lesquels s'élèverait une série de superstructures. Cette image semble acceptable tant qu'on vise uniquement les conditions qui règlent l'interdépendance des différentes sciences théoriques. Mais elle cesse d'être exacte pour peu qu'on cherche à reconnaître la nature intime du lien qui relie entre elles les grandes catégories du savoir abstrait. Ici, une autre image s'impose avec force, celle de plusieurs sphères concentriques dont la plus vaste, symbolisant les attributs quantitatifs et la science de ces attributs, renfermerait la sphère des attributs ou propriétés physiques. Celle-ci, à son tour, envelopperait la sphère des attributs ou propriétés chimiques et ainsi de suite, en passant par les attributs ou propriétés biologiques, psychologiques et sociologiques, jusqu'à un certain point formant le centre commun de ces diverses circonférences et représentant l'unité dernière des choses.

Essayons donc de saisir la valeur réelle de ce diagramme et, pour cela, examinons rapidement la série, croissante en complexité et décroissante en généralité, des grandes synthèses scientifiques.

Elle s'ouvre — on l'accorde volontiers aujourd'hui — par la synthèse quantitative qui offre d'ailleurs le type d'unité scientifique le plus parfait qu'on ait atteint jusqu'ici. Cette synthèse embrasse tous les ordres de phénomènes sans la moindre exception : les faits psychiques et sociaux échappent aussi peu à l'action des lois du nombre que les faits mécaniques, physico-chimiques et biologiques. La syn-

thèse mathématique demeure cependant spéciale en ce point que le lien par elle constaté entre les phénomènes et par elle mis en évidence forme une propriété des choses étudiée par une science *ad hoc*, abstraction faite de leurs autres propriétés.

Tout ce qui *est*, est dans le temps et dans l'espace. En d'autres termes, tout ce qui existe peut se dénombrer et se mesurer. Or, l'idée de temps ou de durée, dont l'idée de nombre ne forme qu'un dérivé, apparaît elle-même comme une affirmation (voilée par la synonymie fatale du langage abstrait) de l'idée de séquence, identique à celle de conscience. De même, l'idée d'espace avec son corollaire, l'idée de mesure, constitue, tout porte à le croire, une simple affirmation de l'idée de coexistence, identique à celle de résistance ou de matière [1].

On voit poindre ainsi, sous l'universalité de l'attribut quantitatif, la même unité ontologique que la raison atteint en réduisant tout ce qui tombe sous l'action des sens au concept unique de l'être. Loin de se séparer du monisme purement logique, le monisme quantitatif se confond intimement avec lui. L'unité du cosmos se révèle également à l'observateur, qu'il soit savant ou philosophe, mathématicien ou logicien. Qu'il choisisse comme point de repère la vaste sphère des phénomènes de quantité, ou la sphère plus restreinte des phénomènes de l'esprit, il aboutira toujours, en fin de compte, à la reconnaissance de la relation nécessairement concentrique de ces deux sphères. Ce monisme suffit à la science aussi bien qu'à la philosophie; il se complète, d'ailleurs, et s'approfondit par l'adjonction des synthèses essentiellement identiques recueillies dans les domaines intermédiaires de l'observation. Elles servent toutes à vérifier la généralisation primitivement obtenue [2].

1. En ramenant l'idée de temps à l'idée de conscience (esprit) et l'idée d'espace à l'idée d'inconscience (matière), pour les fondre ensuite dans l'idée d'existence pure ou absolue, nous restons dans la grande tradition de Hume définissant la cause : « un objet qui en *précède* un autre ». Une cause n'est vraiment telle que pour l'esprit qui observe les choses. Cette expression « précède » semble obscure et mystérieuse à M. Lechalas (v. *Revue phil.*, 1892, n° 3, *Le temps, sa nature et sa cause*); il y voit un « terrible problème » posé par Leibnitz et resté jusqu'ici sans solution. Elle nous paraît, au contraire, ne le céder en clarté à aucun des autres termes abstraits du langage philosophique. Quant à la tentative de M. Lechalas, se proposant de retourner en quelque sorte la théorie de Hume, de réduire l'idée de temps à celle de *cause occasionnelle*, ou l'idée de séquence à celle de condition, d'état déterminant, nous nous abstiendrons de la juger ici.

2. Le temps et l'espace, concepts auxquels nous reconnaissons l'universalité la plus grande qui se puisse imaginer, semblent néanmoins se distinguer, par essence, des concepts symbolisant tous les autres attributs des choses. En effet, nous pensons nécessairement le temps et l'espace en eux-mêmes comme illimités ou infinis. Mais qu'est-ce à dire, et la qualité universelle ne doit-elle pas, par définition, pouvoir s'attribuer à toute chose? Tout phénomène occuperait

Passons maintenant à la sphère immédiatement circonscrite par celle que nous venons d'examiner, à l'ensemble des propriétés ou attributs étudiés aussi bien par la physique que par la mécanique; car cette dernière se borne à appliquer les lois du nombre à ce qu'on peut appeler la physique générale ou l'introduction logique à la physique.

A l'heure présente, le monisme physique n'a pas encore atteint le degré de perfection réalisé par le monisme purement quantitatif; en d'autres termes, il ne se confond pas avec lui. Certains attributs manifestés par des agrégats très complexes ne se laissent réduire aux propriétés mécaniques de la matière qu'au moyen d'une série d'hypothèses en voie de vérification. Mais la science fait chaque jour un pas en avant qui la rapproche du but poursuivi, de l'identité finale des phénomènes.

Tous les faits naturels s'expriment nécessairement en termes de la sensation, soit tactile, soit visuelle, olfactive, gustative ou auditive. Or, nos sens semblent être le développement d'un sens unique, celui du toucher. Arriver à exprimer les combinaisons phénoménales les plus variées à l'aide de formules ne relevant, en définitive, que de cette sensation originaire et primordiale, forme, à tous égards, une simplification et, par suite, un progrès considérable de la connaissance. A cela précisément s'emploie le mécanisme scientifique moderne. Chercher à dépasser ce but, prétendre nous dire ce que le phénomène naturel peut valoir en soi, indépendamment de toute sensation, même de la sensation unique qui nous le représente comme *mouvement*, n'est-ce pas là un abus criant du langage abstrait, une imagination contradictoire et vraiment puérile de la raison toujours servie par les sens et se servant d'eux alors même qu'elle refuse leur service?

Cette mystification plusieurs fois séculaire ne saurait, au reste, jamais nous conduire à une connaissance exacte du monde objectif.

donc *éternellement* un *espace sans bornes connues*? C'est bien là un peu, il faut l'avouer, la conception du monde qui prévaut aujourd'hui et que justifieraient d'ailleurs les faits d'expérience. Mais il existe une façon plus simple encore d'expliquer l'*infini*, cette idée qui a fourvoyé tant d'intelligences de premier ordre. Essayons d'y voir le synonyme exact de l'universel. L'universel et, en ce sens, l'*Un*, nous semble, par là même, le contraire du fini, du particulier, du multiple. La mathématique a bien saisi la vraie nature de l'idée d'infini en présentant celui-ci comme une fonction exprimée par $\frac{1}{0} = \infty$. L'universel absolu pourrait se représenter de la même manière ou se définir : ce qui se trouve placé en face de soi seul et ce qui, par suite de cette relation unique, ne peut avoir de rapport qu'avec zéro ou *rien*. Mais l'infini dévoilé comme l'universel devient un concept positif, avantage qui n'est pas à dédaigner dans l'ordre des spéculations abstraites.

On n'y doit voir qu'une pseudo-transcendance habilement dissimulée sous l'opposition ou distinction de la pensée matérielle (sensations ou idées à l'état brut) et de la pensée formelle (idées ou sensations à l'état parachevé). En dépouillant les choses du lien ultime qui les assemble en unité suprême, qui les groupe en une synthèse dont la rationalité garantit la vérité, on ne parviendra certes pas à les connaître en elles-mêmes.

Par ce procédé nous tournons le dos à toute vraie science. Au lieu de nous rapprocher, nous nous éloignons du but poursuivi. Imaginant et posant le phénomène comme indépendant des sensations complexes et chaotiques qui l'accompagnent et nous le révèlent directement, nous devenons également incapable de le ramener, d'une manière indirecte, à l'expression la plus simple de son fond toujours identique. En voulant échapper, sous prétexte de transcendance, à la sensibilité unifiée et concentrée telle que la réalise le mécanisme de la science moderne, nous retombons sous le joug de la sensibilité multiple et dispersée qui pesait si lourdement sur les époques d'ignorance.

Ce que tous les phénomènes, les plus simples (la chute d'une pierre) et les plus compliqués (un acte psychique conscient), ont de strictement commun entre eux, s'appelle, nous l'avons vu, le temps et l'espace. Cela aussi bien dans le langage confus du vulgaire que dans la langue simplifiée et généralisée de la science et dans le jargon surabstrait de la philosophie. Le résultat demeure invariablement identique, soit que l'on considère ces concepts comme purement subjectifs, formes universelles que l'esprit prête aux choses, ainsi que le pensait Kant, soit qu'on les envisage comme originairement objectifs, véritables abstractions, schémas d'attributs que l'esprit emprunte aux choses qui possèdent ces qualités en commun avec lui. Le temps et l'espace restent quand même deux synonymes, deux réaffirmations d'une vérité dernière unique, d'une équation absolument universelle, représentée encore dans notre intelligence par cette synthèse finale, l'idée « d'être ».

Mais incité par ses besoins analytiques, l'esprit conçoit l'*être* sous deux aspects connexes : l'existence simultanée ou continue (matière, étendue et, subjectivement, résistance), et l'existence successive ou discontinue (temps, durée et, objectivement, mouvement). Il n'est pas nécessaire, je suppose, de trop insister sur la parité intrinsèque de tous ces concepts, ni sur la fatalité de l'opération mentale qui transforme l'objectif en subjectif et *vice versa* [1]. Qu'il nous suffise de

1. Aussi fut-elle toujours forte la tentation de substituer à l'aspect objectif des choses son équivalent subjectif. La Volonté, l'Inconscient, l'Elément sensationnel



constater qu'en ramenant tous les phénomènes au mouvement, la science par ce procédé les ramène au temps, à la durée, à la conscience. Elle institue un monisme qui, pour nous paraître expérimental ou même empirique, n'en est pas moins rationnel ou logique.

Les deux sphères concentriques qui font suite à la sphère des faits physiques et qui renferment, l'une, les faits ou les relations étudiés par la chimie, et l'autre, les faits ou les rapports soumis aux lois de la biologie, évoquent, à quelques variantes près, des considérations semblables à celles exposées plus haut. Pour indécise, flottante et encore hypothétique qu'elle soit, la tendance du monisme chimique et du monisme biologique à se confondre avec l'unité purement mécanique des choses ne s'en manifeste pas moins comme constante et avérée.

Passons donc outre et arrivons à la sphère encore plus restreinte des phénomènes proprement psychiques [1].

Bien que cette sorte de faits nous touche de plus près qu'aucune autre, nous abordons ici un savoir nominal, un sol resté ingrat et qu'envahirent toutes les herbes folles de l'imagination non contrôlée par l'expérience.

C'est dans la théorie de la connaissance, coin le plus ténébreux d'une science elle-même obscure, qu'éclata la fameuse querelle historique entre le réalisme et le nominalisme; querelle dont les échos survivent encore dans nos discussions modernes. Et pourtant ce débat ne fut, en vérité, qu'un immense malentendu. Le réalisme prétendant que les relations entre les choses (c'est-à-dire nos idées) étaient seules réelles, et que tout le reste formait une vaine apparence, soulignait le caractère illusoire de la connaissance expérimentale. Et le nominalisme pour lequel les relations entre les choses étaient purement mentales ou subjectives, déclarait, par là même, que l'expérience ne pouvait jamais dépasser le sujet, ni atteindre l'objet en soi. En somme, donc, ces théories conduisaient toutes deux à un dualisme plus ou moins latent de la connaissance (chose en soi et phénomène) [2].

ou « Mindstuff », la Poussée élémentaire ou « Trieb » (Schopenhauer, Hartmann, Clifford, Wundt) offrent autant d'exemples de cette tendance et d'une terminologie défectueuse, car elle remplace l'actuel et le simple par le potentiel et le compliqué.

1. Je ne mentionnerai ici que pour mémoire, l'unité ou le monisme sociologique qui ne diffère en rien, par sa nature intime, des autres grandes synthèses de la science. L'organisation et l'activité des groupements sociaux se greffent sur l'organisation et l'activité des agrégats physiologiques et psychologiques, et le mécanisme social ne semble être, après tout, qu'une espèce dans un genre infiniment plus vaste.

2. Si le réalisme se peut définir comme un dualisme de fait, le nominalisme

Ce *dualisme* précisément se pare aujourd'hui du nom d'*agnosticisme*.

Remarquons à ce propos un phénomène très curieux d'évolution intellectuelle. L'ignorance primitive, fondatrice des religions ou, si l'on aime mieux, des théogonies et des théologies, considère la nature, l'univers tel quel comme un milieu absolument mystérieux, plein d'ombres inscrutables. Des siècles sillonnent l'éternelle durée, et la même doctrine, modifiée dans le détail, se renouvelle intégralement quant au fond. On la voit, au moyen âge, se soutenir par des arguments dont la subtilité nous étonne et dont la futilité nous choque. De nouveaux siècles passent, et la théorie initiale persiste, plus dominatrice et envahissante que jamais.

Trois puissantes écoles, celles mêmes qui semblent avoir confisqué à leur avantage toute l'originalité philosophique de notre époque, reprennent et font leur la thèse tant de fois et toujours stérilement agitée. Kant pose les prémisses cachées d'une longue suite de théorèmes que d'autres penseurs soulèveront plus tard et tâcheront de résoudre. Il vient défendre l'idéalité, la nature purement mentale et subjective de l'espace et du temps. Par là il assure et garantit le dualisme inéluctable de la connaissance, il fonde ou plutôt il rétablit l'agnosticisme, cette appellation moderne du phénoménisme qui avait débaptisé, à son profit, les doctrines en vogue au moyen âge. Et c'est ensuite la philosophie positive et son succédané récent, la philosophie évolutionniste, qui, dédaigneuses toutes deux des ratiocinations kantiennes, stigmatisées par elles comme profondément métaphysiques, les laissent de côté, prennent, pour ainsi dire, par le plus court, et finissent par atterrir exactement au même endroit.

Pas n'est besoin, d'ailleurs, de chercher trop loin la cause de ce transformisme à allures serpentines, de cette évolution qui semble toujours prête à revenir à son point de départ. Cette cause existe, fleurit, et s'épanouit à nos côtés. C'est notre profonde ignorance en matière psychologique. Elle a évolué, elle aussi, et suivi une longue ligne sinueuse depuis l'époque reculée où l'humanité s'en inspira pour créer ses dieux primitifs, symboles grossiers des grandes classes de faits naturels que l'esprit classa ainsi pour la première fois. Malheureusement, elle n'a pas encore franchi la limite qui sépare la sagesse empirique du savoir purement théorique, elle ne s'est pas constituée en science.

même corrigé et amélioré par la théorie conceptualiste plus proche de la vérité se doit reconnaître au moins comme un dualisme d'intention.

Soulevée par tous les philosophes, embrouillée par la célèbre contradiction où tomba Aristote, platonicien d'un côté, naturaliste et expérimentateur de l'autre, l'enfantine question de la *forme* et du *fond* des phénomènes, cette naïve répétition de l'antinomie entre la représentation et la chose représentée, continue à troubler les esprits et à fomenter les plus inutiles divisions d'école. Il convient donc d'en dire ici deux mots.

Ce qu'on nomme, en philosophie, une *forme*, se résout en un arrangement, un rapport plus ou moins constant entre certains groupes de sensations, représentatives elles-mêmes de certains phénomènes. La réalité de pareilles relations ne saurait être suspectée, à moins de mettre en doute la réalité de l'esprit lui-même. Leur matérialité seule se trouve en cause. Mais nous oublions que, pour penser la matière, l'esprit fait appel exclusivement au concept de quantité (l'espace considéré comme synonyme de résistance). Et inversement, quand nous énonçons ce nombre, *deux* hommes, nous abstrayons de la réalité par nous perçue un rapport tout aussi matériel (si matière il y a) que l'existence à laquelle il s'applique.

Un ensemble, une somme est toujours un rapport, un arrangement de parties, une forme. Cependant, s'il s'agit de choses concrètes, l'ensemble nous apparaît comme autant, sinon plus matériel, que ce qu'on lui oppose, soit son fond ou substratum (en philosophie transcendante), soit ses moindres parcelles, ses atomes hypothétiques (dans la science).

Parmi les choses qui possèdent des formes, qui font surgir des idées, se range, en première ligne, cette chose si peu et si mal étudiée qu'on appelle l'esprit, matrice où se coulent en dernier lieu les idées et les formes. Le sujet est toujours en même temps un objet. L'unité logique ou formelle des choses, par suite, est toujours en même temps leur unité réelle on matérielle. Elle n'existe qu'à ce titre. Et avant de le nier, avant même d'en douter, il faudrait pouvoir établir scientifiquement la véritable origine et la vraie nature des concepts de quantité, de temps, d'espace, de mouvement, de matière, etc.

Car si, comme nous en faisons l'hypothèse, ces idées ou ces formes reflètent et répètent purement la forme ou l'idée d'existence, ou si, en d'autres termes, la loi de l'identité des contraires surabstraits [1] se démontre comme une véritable découverte psychologique, la croyance à la chose en soi, le dualisme de la connaissance, aurait sûrement

1. Loi qu'il faut se garder de confondre avec la loi hégélienne de l'identité des contradictoires.

vécu. Avec ce dédoublement disparaîtraient son produit originel (le supranaturalisme ou théologisme ancien) et le succédané, l'aboutissement de celui-ci (les tendances mystiques et pessimistes de nos jours) : la majeure avec son grand terme (Dieu ou cause première) et la conclusion forcée (l'agnosticisme moderne). La place alors deviendrait nette pour un monisme rationnel et expérimental à la fois.

Tout le monde connaît la preuve ontologique de l'existence de Dieu donnée, dans son œuvre capitale, par le philosophe qui, l'un des premiers, bannissait du monde physique la cause et la force, pour y substituer des rapports quantitatifs. Mais en même temps il creusa un abîme profond entre la matière et la pensée; il fut ainsi un des grands maîtres de l'agnosticisme moderne.

Voici l'argument tel que le présente Descartes dans ses *Méditations* : « Nous avons l'idée d'un être infini, absolu et souverainement parfait. D'où nous vient cette idée? Elle ne peut pas venir du néant, car le néant ne produit rien; elle ne peut pas venir des réalités finies, car alors le fini aurait produit l'infini et l'absolu : l'effet serait supérieur à la cause. Donc cette idée vient de Dieu : donc Dieu existe. »

Ma réponse sera précise. L'idée de l'infini nous vient des réalités finies, et le fini et le relatif engendrent effectivement l'infini et l'absolu. Il nous importe aussi peu d'examiner si l'effet en ce cas ne serait pas supérieur à sa cause, qu'il nous l'importe peu au cas où des arbres de la forêt nous passons à l'idée d'arbre en général. L'infini n'est, selon la loi de l'identité des contraires, que le fini pur ou abstrait, soit, en ce sens, l'universel, l'attribut commun dans toutes les réalités finies. La matière infinie ne serait donc que la matière abstraite et par là universelle; le temps infini que le temps abstrait, et ainsi de suite [1]. Voilà pourquoi ou plutôt comment le temps et l'espace sont réellement infinis et ne nous paraissent pas tels seulement. L'absolu semble également être un synonyme de l'infini; car toutes les réalités finies sont des réalités relatives. L'existence constituant l'attribut universel et commun de toutes choses, offre un troisième synonyme de l'infini. La preuve ontologique de l'existence de Dieu devient ainsi la preuve logique de l'existence de l'existence, ou, si l'on aime mieux, de l'existence de l'univers. Mais à côté des idées vraies s'élèvent les idées fausses, les paralogismes, les illusions. Et l'on tombe dans un paralogisme et une illusion

1. Dans certains cas de confusion inconsciente entre différents degrés d'abstraction, on s'expliquerait facilement ainsi la possibilité de concevoir l'infini comme plus ou moins grand, — par exemple, dans le problème connu de deux bandes parallèles infinies dont l'une serait le double de l'autre.



lorsqu'on sépare Dieu, en tant que cause, de l'univers considéré comme effet. Pour comble de malencontre, on commet précisément l'erreur si souvent reprochée aux athées et aux matérialistes : on fait du monde sa propre cause.

On sait aussi que Descartes, suivi en cela par Malebranche, différencie la substance matérielle ou corporelle de la substance spirituelle en invoquant l'incompatibilité absolue de ces deux attributs : la pensée et l'étendue. Mais le philosophe français ne vit pas ce que Kant discerna un siècle et demi plus tard, que l'étendue était encore de la pensée. Les faits intérieurs dont parle Descartes n'occupent pas l'espace et ne possèdent pas trois dimensions tout simplement parce qu'ils occupent le temps et offrent le spectacle de la durée. Or, le temps et l'espace sont des synonymes de « l'existence », de l'attribut universel des choses, soit de l'infini ou de l'absolu. Et si nous disons que les faits intérieurs n'occupent que le temps, et les faits externes le temps et l'espace, c'est pour mieux marquer que les premiers nous paraissent subjectifs, et les seconds subjectifs et objectifs à la fois. Là encore, nous nous retrouvons face à face avec la vieille opposition du « moi » et du « non-moi », si naturelle et si précieuse dans la pratique, mais perdant peu à peu toute valeur dans la théorie pure [1].

E. DE ROBERTY.

1. Pour appuyer leurs vues sur la prétendue nouveauté des théories agnostiques, nos contradicteurs s'en réfèrent volontiers aux vieux textes. Descartes, cela va sans dire, eut à subir l'un des premiers cette exhumation; Descartes qui annonce avec emphase à ses lecteurs qu'il leur fera « connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connaissons les choses du monde » (Epître-préface des *Méditations*). Or, en dépit de cette promesse, Descartes fut sans nul doute un agnosticiste de haute marque, et Comte ne se trompa point en le rangeant, malgré son spiritualisme outré, parmi les ancêtres intellectuels du relativisme de nos jours. Car pour Descartes, comme pour tant d'autres philosophes (pour ceux, surtout, qu'on nous présente cherchant à pénétrer l'essence intime des choses), connaître Dieu veut dire tout bonnement reconnaître son existence. Mais aux yeux des agnosticistes modernes, aux yeux de Kant, de Comte, de Littré, de Spencer, de Bain, de Mill, de Wundt, de Dubois-Reymond, de cent autres que je ne cite pas, la réalité de l'Inconnaissable réclame une certitude égale, sinon supérieure à la certitude qui enveloppe la réalité du connaissable. En s'évertuant à prouver l'existence de Dieu et son corollaire alors obligé, l'immortalité de l'âme, les philosophes d'autrefois accomplirent exactement la besogne même dont se vantent aujourd'hui les penseurs qui s'efforcent de démontrer l'existence de l'Inconnaissable et son corollaire actuel, l'indicible mystère planant sur la naissance et la mort des êtres doués de vie. Pour s'en convaincre il suffit de lire avec attention les textes qu'on nous oppose. On verra ainsi, par exemple, ce même Descartes déclarer que « nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible » (Préface); ou affirmer « qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être atteindre aucunement de la pensée; car il est de la nature de l'infini que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre » (3e *Méditation*).

SUR LES

DIVERSES FORMES DU CARACTÈRE

A diverses reprises plusieurs auteurs ont fait remarquer avec raison que le grand travail d'analyse qui se poursuit de nos jours dans le domaine de la psychologie, devrait être complété par des études d'un caractère tout opposé; c'est-à-dire que la psychologie analytique et abstraite a pour indispensable complément une psychologie synthétique et concrète. Comme toute science, la psychologie ordinaire procède par généralités. Qu'elle s'occupe des perceptions ou des concepts, de l'association des idées ou des mouvements, de l'attention ou des émotions; elle prend ces manifestations partout où elle les trouve, chez tous les hommes, chez tous les animaux et essaie de les expliquer, en les ramenant à leurs conditions les plus générales. Elle part de cette supposition implicite, qu'il se rencontre chez chaque homme des instincts, des habitudes, des phénomènes intellectuels, affectifs, volontaires. Mais en quelles proportions ces éléments se combinent-ils pour constituer les diverses individualités psychologiques? Quels multiples assemblages peuvent-ils produire? Y a-t-il prépondérance des émotions, de l'intelligence ou de l'action? La prépondérance de l'un influe-t-elle sur le développement des autres? Ces questions et bien d'autres analogues, la psychologie analytique ne les pose pas; et à juste titre, parce qu'elles ne sont pas de son ressort. Pourtant, elles valent la peine d'être posées, ne fût-ce que pour l'utilité pratique.

On a dit en médecine, qu'il « n'y a pas de maladie, mais des malades ». Aussi les traités de pathologie qui décrivent les caractères généraux, classiques, d'une maladie, ont pour complément nécessaire les études cliniques qui dérivent de cas concrets, particuliers. De même, en psychologie, on pourrait dire qu'il n'y a pas une humanité, mais des hommes; il ne suffit pas de décrire les manifestations de l'esprit en général; il faut tenir compte aussi des

individus qui les incarnent et des variétés qu'ils nous révèlent. Le point de vue synthétique n'est ni chimérique, ni négligeable; en psychologie moins qu'ailleurs.

Une erreur très répandue consiste à croire que lorsque l'on a résolu un tout complexe en ses éléments, on a *tout* ce qui le constitue. On oublie que la plupart des composés ressemblent plutôt à des *combinaisons* chimiques qu'à de simples mélanges, qu'ils ne se forment pas par une simple addition et qu'il y a *plus* dans la synthèse que dans l'analyse.

L'élimination du point de vue synthétique est de moins en moins admissible à mesure que l'on monte de l'inorganique à la vie, à la conscience, à la société. Même dans le monde inorganique où n'existent que les propriétés générales de la matière brute, certains corps composés présentent déjà une sorte d'individualité, c'est-à-dire une manière d'être et de réagir qui leur est propre. Cela se voit au mieux dans les cristaux : leur croissance peut être interrompue et reprise; brisés ou mutilés, ils peuvent réparer leurs pertes; ils peuvent subir des désagrégations ou modifications profondes, mais si une portion reste inaltérée, elle a encore le pouvoir de croître et d'échapper à la « sénilité »; deux substances totalement différentes peuvent même se confondre d'une façon presque inextricable, tout en conservant chacune son individualité. — Dans le monde de la vie, la cellule et l'ovule ont une individualité bien nette; puis viennent ces agrégats à unité vague, instable et précaire, comme celle des végétaux, des hydrozoaires et de ces colonies animales, fixes ou errantes, qu'on a appelées des fédérations; mais ces étapes de l'évolution franchies les formes animales supérieures affirment leur individualité si franchement qu'il est inutile d'insister. — En psychologie, de même. Que n'a-t-on dit sur l'unité et l'identité du moi, érigé en entité simple et indissoluble? On ne soupçonnera pas l'auteur de cet article d'incliner dans ce sens. Toutefois, il faut reconnaître qu'on s'est tant occupé dans ces dernières années, des troubles, altérations, désagrégations, dissolutions de la personnalité, que le triomphe de la méthode analytique a été complet et que le côté synthétique du sujet a été rejeté dans l'ombre.

Sans insister sur une question trop étendue pour être traitée incidemment — l'opposition entre la psychologie analytique et la psychologie synthétique — on peut dire qu'il y a deux manières également légitimes de considérer toutes choses dans la nature : la manière analytique, abstraite, pour qui il n'y a que des lois, des genres, des espèces, du général; la manière synthétique, concrète pour qui il n'y a que des faits, des événements, des individus, du



particulier. L'une suppose l'autre et complète l'autre : ce sont deux moments d'une même méthode.

Jusqu'ici, il est clair, que dans la psychologie nouvelle, c'est le procédé analytique qui a prévalu. Malgré ces conditions défavorables quelques travaux fructueux ont été faits dans l'autre sens, dont le principal est la détermination de certains types d'imagination (visuel, auditif, moteur et leurs variétés). Mais le problème capital qui se pose à la psychologie synthétique est ailleurs; dans l'ordre de l'action, non de la connaissance. Il est pratique. Il consisterait à déterminer les principaux types d'individualité, d'après la manière d'agir et de réagir, qui a sa source dans les sentiments et le vouloir. Cela s'appelle d'un terme un peu vague, consacré par l'usage : le caractère.

I

Le but de cet article n'est pas de traiter ce difficile sujet; mais simplement d'essayer une classification des caractères.

Je passerai sous silence l'histoire de la question; elle serait longue et monotone. Il me semble qu'elle s'est développée dans deux directions, l'une surtout physiologique, l'autre surtout psychologique.

La théorie physiologique est très ancienne et a régné exclusivement pendant des siècles. Elle se résume dans la doctrine classique des quatre tempéraments qui date des médecins grecs. Ces grands observateurs l'avaient déduite de leur longue expérience, en y ajoutant, il est vrai, des hypothèses chimériques sur la prédominance des liquides de l'organisme ou des éléments cosmiques. Critiquée, défendue, abandonnée, reprise, modifiée, augmentée par Cabanis des deux tempéraments nerveux et musculaire, réduite à trois par d'autres, elle est restée en substance la même jusqu'à nos jours. La psychologie s'est contentée de l'adapter à son usage et de la traduire dans sa langue. Au reste, cette besogne était pour ainsi dire toute faite d'avance; car la description de chaque tempérament énumérait des caractères non seulement physiques, mais psychiques. Le *sanguin* est réputé léger, versatile, superficiel, accommodant; le *mélancolique* est profond, renfermé en lui-même, hésitant; le *colérique* a une imagination active, des passions intenses, tenaces, difficiles à supplanter; le *lymphatique* (ou flegmatique) est mou, froid, à réactions lentes, à imagination terne. La description détaillée de ces quatre types se trouve un peu partout, ce qui me dispense d'insister. Je remarque que, pendant ce siècle, c'est en Allemagne surtout que cette théorie psycho-physiologique a dominé. Kant

l'adopte et la développe (*Anthropologie*, Liv. III) ; Lotze rempla ce « mélancolique » par « sentimental » qui lui paraît moins prêter à l'équivoque ; Wundt, dans sa *Psychologie physiologique*, reproduit à peu près sans changement les divisions de Kant.

La théorie psychologique est plus récente et me paraît d'origine anglaise. On sait que Stuart Mill réclamait la constitution d'une « Éthologie » ou science du caractère qui serait déduite des lois générales de la psychologie. C'est à cet appel que Bain paraît avoir essayé de répondre dans son livre : *Study of Character* (1861). Ce n'est pas le lieu d'analyser cet ouvrage dont une moitié est consacrée à la critique des phrénologistes qui, eux aussi à leur manière, scrutaient notre sujet. sans beaucoup se préoccuper des tempéraments. Il importe seulement de noter que la position de Bain est strictement, rigoureusement, psychologique : il admet trois types fondamentaux, intellectuel, émotionnel et volitionnel ou énergique. Tout récemment, M. B. Perez a proposé une classification des caractères appuyée uniquement sur un phénomène objectif : les mouvements, leur rapidité et leur énergie. Il distingue d'abord les vifs, les lents, les ardents; puis comme types mixtes, les vifs-ardents, les lents-ardents et les pondérés[1]. Tel est à peu près tout l'apport de la théorie psychologique.

Si nous essayons maintenant de reprendre la question à nos risques et périls, la première chose à faire c'est de déterminer clairement les marques essentielles d'une véritable individualité, d'un vrai caractère ; ce qui nous permettra d'éliminer tout de suite ce qui y ressemble sans l'être : les apparences, les simulacres, les fantômes d'invidualité.

Pour constituer un caractère, deux conditions sont nécessaires et suffisantes : l'unité, la stabilité.

L'unité consiste dans une manière d'agir et de réagir toujours constante avec elle-même. Dans l'individualité vraie, les tendances sont convergentes ou du moins il y en a une qui s'asservit les autres. Si l'on considère l'homme comme un ensemble d'instincts, besoins et désirs, ils forment ici un faisceau bien lié qui agit dans une direction unique

La stabilité n'est que l'unité continuée dans le temps. Si elle ne dure pas, cette cohésion des désirs est de nulle valeur pour déter-

1. B. Pérez, *Le caractère de l'enfant à l'homme*, ch. I. On peut rapprocher de cette classification objective, les travaux des graphologistes et de ceux qui se sont occupés de l'expression des émotions. Dans le livre du Dr Azam sur *Le caractère dans la santé et la maladie*, la partie pathologique est la plus intéressante; mais je me propose d'examiner ici la question que sous son aspect normal.

miner un caractère. Il faut qu'elle se maintienne ou se répète toujours la même dans des circonstances identiques ou analogues. La marque propre d'un vrai caractère, c'est d'apparaître dès l'enfance et de durer toute la vie. On sait d'avance ce qu'il fera ou ne fera pas dans les circonstances décisives. Tout ceci équivaut à dire qu'un véritable caractère est *inné*.

On pourrait reprocher à cette définition d'être trop idéale. A la vérité, les caractères tout d'une pièce, invariables, sont assez rares; il s'en trouve pourtant et c'est la notion consciente ou obscure de ce type qui règle nos jugements. Il y a un besoin instinctif de cette unité idéale dans notre conception psychologique, morale, esthétique du caractère. Il nous déplaît de constater un désaccord entre les croyances et les actes d'un homme. Il nous déplaît qu'un scélérat avéré ait quelque bon côté et qu'une personne très bonne ait une faiblesse. Pourtant, quoi de plus fréquent? Au théâtre, dans un roman, les personnages indécis ou contradictoires ne nous captivent pas. C'est que l'individualité nous apparaît comme un organisme qui doit être régi par une logique intérieure, suivant des lois inflexibles. Nous inscrivons volontiers au compte de la duplicité et de l'hypocrisie, ce qui n'est souvent qu'un simple conflit entre des tendances incohérentes; et ce n'est pas l'un des moindres résultats pratiques des travaux contemporains sur la personnalité, que d'avoir montré que son unité n'est guère qu'un idéal et que, sans tomber dans la dissolution mentale et la folie, elle peut être pleine de contradictions inconciliées.

Ces réserves faites, notre définition du caractère a l'avantage de nous fournir un critérium qui simplifie singulièrement notre tâche: car, il est clair que parmi les innombrables individus humains, il y en a — et c'est le plus grand nombre — qui n'ont ni unité, ni stabilité, ni marque personnelle qui leur soit propre. Ce nombre immense de cas frustes, que je retranche de notre étude, je les divise en deux catégories : je les appelle les *amorphes* et les *instables*.

Les *amorphes* sont légion. J'entends par là, ceux qui n'ont pas de forme qui leur soit propre; ce sont les caractères acquis. En eux, rien d'inné; rien qui ressemble à une vocation; la nature les a faits plastiques à l'excès. Ils sont intégralement le produit des circonstances, de leur milieu, de l'éducation qu'ils ont reçue des hommes et des choses. Un autre, ou à défaut de cet autre, le milieu social veut pour eux et agit par eux. Ils ne sont pas une voix, mais un écho. Ils sont ceci ou cela, au gré des circonstances. Le hasard décide de leur métier, de leur mariage et du reste : une fois pris dans l'engrenage, ils font comme tout le monde. Ils ne représentent pas un caractère

individuel, mais spécifique, professionnel; ce sont des copies en nombre illimité d'un original qui a existé autrefois. — On a dit que c'est le propre de la civilisation de faire des amorphes et que c'est grâce à elle qu'ils pullulent. Cela n'est vrai qu'à demi. Il est certain que la culture excessive efface le relief du caractère et que en élevant les uns et en abaissant les autres, elle tend au nivellement universel. Mais, il ne faut pas oublier qu'à l'autre extrémité de la vie sociale, dans l'état de sauvagerie, où il n'existe que la tribu, le clan, avec ses mœurs, coutumes, rites, traditions, qui pèsent sur chacun de tout leur poids, qui ne peuvent être ni discutées ni enfreintes; où toute innovation est rejetée avec horreur (c'est ce que Lombroso appelle le *misonéisme*), les conditions sont aussi très défavorables pour le développement individuel. — Il semble, d'après l'histoire, que les périodes les plus propres à l'apparition des vrais caractères sont les âges de demi-civilisation, comme les premiers siècles de la République romaine et du moyen âge; ou les époques troublées comme la Renaissance italienne et en général tous les temps de révolutions.

Les *instables* sont les déchets et les scories de la civilisation et on peut l'accuser à juste titre de les multiplier. Ils sont l'antithèse complète de notre définition n'ayant ni unité ni permanence. Capricieux, changeant d'un instant à l'autre, tour à tour inertes et explosifs; incertains et disproportionnés dans leurs réactions, agissant de la même manière dans des circonstances différentes et différemment dans des circonstances identiques; ils sont l'indétermination absolue. Formes morbides, à des degrés divers, qui expriment l'impossibilité des tendances et des désirs à atteindre la cohésion, la convergence, l'unité.

Ces deux catégories exclues, les uns parce qu'ils sont un simple produit de leur milieu, les autres parce qu'ils ne sont qu'un faisceau incohérent d'impulsions presque impersonnelles; il reste les caractères qui existent par eux-mêmes et qu'il faut essayer de classer. Comme toute bonne classification, celle-ci doit être conduite systématiquement, c'est-à-dire en descendant pas à pas du général au particulier. Elle doit déterminer des genres, des espèces, des variétés et arriver ainsi jusqu'à l'individu. Le principal défaut de la doctrine des quatre tempéraments (adaptée à la psychologie, comme nous l'avons vu ci-dessus) c'est d'être trop générale : elle reste suspendue en l'air, sans intermédiaire, sans moyens termes, qui la ramènent à l'individu. Elle pose les genres et rien de plus. Au reste, quelques auteurs semblent avoir vu cette lacune, puisqu'ils ont décrit des tempéraments mixtes; mais on est loin de s'accorder sur leur nature et sur leur nombre.

L'essai de classification qui va suivre, parcourt quatre degrés à détermination croissante et à généralité décroissante. Au premier degré, les conditions les plus générales, de simples cadres presque vides ne correspondant à aucune réalité concrète, analogues aux « genres » en zoologie et en botanique. Au second degré (analogue aux espèces), les types fondamentaux du caractère formes *pures*, mais réelles cette fois et que par suite l'observation justifie et vérifie. Au troisième degré, les formes mixtes ou composites, analogues aux variétés, moins nettement dessinées que les précédentes. Au quatrième degré, les substituts ou équivalents du caractère (on pourrait les appeler aussi caractères *partiels*), qui s'éloignent de plus en plus du type pur, mais qui en tiennent lieu pour beaucoup de gens.

II

Commençons par établir les conditions les plus générales de la détermination des caractères, les grandes lignes d'orientation, les traits dominateurs qui impriment une marque nette et décisive.

La vie psychique, considérée dans sa plus haute généralité, se ramenant à deux manifestations fondamentales : sentir, agir ; nous avons d'abord deux grandes divisions, les sensitifs et les actifs.

1° Les *sensitifs* qu'on pourrait nommer aussi les affectifs, les émotionnels, ont pour marque propre la prédominance exclusive de la sensibilité. Impressionnables à l'excès, ils ressemblent à des instruments en vibration perpétuelle et ils vivent surtout intérieurement. Les bases physiologiques de cette classe de caractère ne sont pas faciles à énumérer ; mais si l'on admet (ce qui nous semble incontestable) que les sensations internes, organiques, de la vie végétative sont la source principale du développement affectif, comme les sensations externes sont la source du développement intellectuel ; il faut admettre ici une rupture d'équilibre en faveur des premières. Elle se traduit par une extrême susceptibilité du système nerveux aux impressions agréables ou désagréables. En général, cette classe comprend surtout des pessimistes ; parce qu'une expérience vieille comme le monde prouve que les sensitifs souffrent plus d'un petit malheur qu'ils ne jouissent d'un grand bonheur. Inquiets, craintifs, timides, méditatifs, contemplatifs : tels sont les termes très vagues par lesquels on peut les caractériser, pour le moment, sans sortir des généralités.

2° Les *actifs* ont pour marque dominante la tendance naturelle et sans cesse renaissante à l'action. Ils ressemblent à des machines

toujours en mouvement et vivent surtout extérieurement. La base physiologique de cette classe de caractères consiste en un riche fond d'énergie, une surabondance de vie — ce que Bain appelle la spontanéité — très différente de la réaction intermittente et explosive des instables, et qui se réduit en somme à un bon état de nutrition. Pris en masse et sous leur forme pure, ils sont optimistes; parce qu'ils se sentent assez de force pour lutter contre les obstacles, les vaincre et parce qu'ils prennent plaisir à la lutte. Gais, entreprenants, hardis, audacieux, téméraires : telles sont leurs principales marques.

H. Schneider, dans un intéressant article de psychologie [1] zoologique, a essayé de montrer que tous les mouvements spéciaux qui se produisent chez les animaux supérieurs, ne sont que des différenciations de deux mouvements simples et primitifs : la contraction, l'expansion. La tendance à la contraction est la source de toutes les impulsions et réactions, y compris le vol, par lesquelles l'animal agit dans le sens de sa conservation. La tendance à l'expansion se traduit par les impulsions et instincts à forme agressive : se nourrir, combattre, s'emparer d'une femelle, etc. L'antithèse entre les sensitifs et les actifs se ramène aussi à ce contraste fondamental entre la contraction et l'expansion, entre la tendance à la vie intérieure pour les uns, à la vie extérieure pour les autres.

3° La réduction aux deux grandes classes qui précèdent n'est pas suffisante. Sans doute, si l'on s'en tient à une construction théorique, il n'y a rien de plus que l'agir et le sentir; mais l'observation nous montre qu'il est nécessaire d'établir une troisième classe : celle des *apathiques*, qui correspond à peu près au tempérament lymphatique de la physiologie. Ses caractères généraux sont bien nets : ils consistent dans un état d'atonie, dans un abaissement du sentir et de l'agir, au-dessous du niveau moyen. Les deux autres classes sont positives, celle-ci négative; mais très réelle. Les caractères apathiques ne doivent pas être confondus avec les amorphes : les premiers sont innés, les seconds sont acquis; sous sa forme pure, l'apathique a pour marque propre : l'inertie. Il n'est pas plastique comme l'amorphe; il n'offre pas de prises. Il ne réussit pas à sentir assez pour agir assez. Il n'est ni optimiste, ni pessimiste; mais indifférent. Paresseux, endormi, inerte, insouciant : telles sont les épithètes qui le peignent dans sa généralité. Ce caractère a pour base physiologique la constitution lymphatique bien souvent décrite : abaissement du *tonus* nerveux (Henle), augmentation de la circulation lymphatique, d'après les uns; affaiblissement de la circulation sanguine,

1. *Vierteljahrsschrift für wissench. Philosophie*, tome III.

d'après les autres. Cependant, il ne faudrait pas croire que ce n'est qu'une terre ingrate sur laquelle rien ne pousse. Ajoutez-y un troisième élément éliminé jusqu'ici à dessein — l'intelligence — et le caractère apathique prend du relief, comme nous le verrons dans la suite.

Dans cette détermination des genres, des classes fondamentales ramenées à leur plus haut degré de généralité, faut-il admettre une quatrième classe, celle des *tempérés*? On pourrait dire : prédominance du sentir, prédominance de l'agir, atonie de l'un et de l'autre; cela réclame un complément, à savoir un état de parfait équilibre entre la sensibilité et l'action. Ce type existe; mais je nie qu'il ait sa place dans une détermination primordiale. C'est une forme mixte, composite, dont par conséquent l'étude doit être ajournée. D'ailleurs, il ne faut pas se faire illusion : tout caractère est une hypertrophie ou une atrophie; le caractère « parfaitement équilibré » est un idéal analogue au *temperamentum temperatum* ou bien il se rapproche des amorphes.

III

Sortons de cette classification très générale pour entrer dans notre détermination du second degré. Passons des genres aux espèces. Ici entre en scène un nouveau facteur : les dispositions intellectuelles.

Le terme sentir (comparez l'anglais *feeling*) s'applique à deux groupes distincts de manifestations psychiques, confondues à l'origine : les états affectifs, les états représentatifs. Jusqu'ici, en employant ce terme, on n'a tenu compte que des seuls états affectifs, parce que seuls avec les mouvements, ils sont primitifs dans la constitution du caractère. Ils forment la couche profonde, de première apparition; les dispositions intellectuelles forment une seconde couche, superposée. Ce qui est fondamental dans le caractère, ce sont les instincts, tendances, impulsions, désirs, sentiments : tout cela et rien que cela. C'est un fait d'une observation si simple et si évidente qu'il n'y aurait pas lieu d'insister, si la plupart des psychologues n'avaient embrouillé cette question par leurs incurables préjugés intellectualistes, c'est-à-dire par leur effort à tout ramener à l'intelligence, à tout expliquer par elle, à la poser comme le type irréductible de la vie mentale. Thèse insoutenable; car, de même que physiologiquement, la vie végétative précède la vie animale qui s'appuie sur elle; de même, psychologiquement, la vie affective précède la vie intellectuelle qui s'appuie sur elle. Le fond

de tout animal, c'est « l'appétit » au sens de Spinoza, la « volonté » au sens de Schopenhauer, c'est-à-dire le sentir et l'agir, non le penser. Je ne veux pas insister sur ce point qui exigerait trop de développement : je m'abstiens, non par pénurie, mais par surabondance de preuves [1].

Restons strictement dans notre sujet en nous bornant à quelques remarques décisives. Le caractère exprimant l'individu dans ce qu'il a de plus intime, ne peut se composer que d'éléments essentiellement subjectifs et ce n'est pas dans les qualités intellectuelles qu'il faut les chercher; puisque l'intelligence, dans son évolution ascendante des sensations, aux perceptions, aux images, aux concepts, tend de plus en plus vers l'impersonnel.

On pourrait, de plus, prouver par de nombreux exemples que le développement excessif de l'intelligence entraîne souvent une atrophie du caractère, ce qui établit clairement leur indépendance. Les grands manieurs d'abstractions, confinés dans la spéculation pure, tendent à réduire leur vie ordinaire à une routine monotone, d'où l'émotion, la passion, l'imprévu dans l'action, sont exclus autant que possible (Kant, Newton, Gauss et bien d'autres). Schopenhauer a raison de dire que beaucoup d'hommes de génie sont « des monstres par excès », c'est-à-dire par hypertrophie des facultés intellectuelles. « Si l'homme normal, dit-il, est formé de 2/3 de volonté et de 1/3 d'intellect, l'homme de génie comprend 2/3 d'intellect et 1/3 de volonté [2]. » Il y a des exceptions : on le sait. Elles prouvent non que le développement de l'intelligence favorise celui du caractère; mais que, *chez quelques-uns*, elle ne l'entrave pas. — N'est-il pas aussi d'observation courante que ces deux facteurs, le caractère et l'intelligence, sont souvent en désaccord? on pense d'une manière et on agit d'une autre, on écrit de beaux traités de morale que l'on ne pratique pas, on prêche l'action et on reste bien tranquille, on a le cœur très tendre et on rêve des plans de destruction universelle [3].

L'intelligence n'est donc pas un élément fondamental du caractère : elle est la lumière, elle n'est pas la vie, ni par conséquent l'action. Le caractère plonge ses racines dans l'inconscient, ce qui veut dire dans l'organisme individuel; c'est là ce qui le rend si difficile à péné-

1. Je renvoie le lecteur au brillant chapitre de Schopenhauer ntitulé : « Du primat de la volonté » en rappelant que « volonté » signifie chez lui tendance, sentiment (*Le monde comme volonté*, etc. Supplément au Liv. II, chap. 19.)

2. Ouvrage cité, supplément au Liv. III, ch. 31.

3. Faut-il rappeler les cas si souvent cités de François Bucon, de d'Alembert, etc.? Sur ce point, voir l'article du Dr Le Bon, *Rev. phil.*, t. IV, p. 496.

trer et à modifier. Les dispositions intellectuelles ne peuvent agir qu'*indirectement* dans sa constitution. Reste à voir par quel mécanisme.

On sait que les diverses émotions (peur, colère, amour, mépris, etc.) se traduisent par certains mouvements spontanés et attitudes du corps qui constituent leur expression naturelle. L'émotion est la cause, les mouvements sont l'effet. — On sait moins que les mouvements et attitudes du corps produits artificiellement peuvent susciter, dans quelques cas et à un degré plus faible, les émotions correspondantes. Gardez quelque temps la posture de la tristesse et vous la sentirez vous envahir. Mêlez-vous à une société joyeuse, réglez sur elle vos démarches extérieures et vous éveillerez en vous une gaieté fugitive. Chez les hypnotisés, placez le bras dans l'attitude de la menace, le poing fermé ; l'expression se complète spontanément dans les traits du visage et le reste du corps : de même pour l'expression de l'amour, de la prière, du mépris. Ici le mouvement est la cause et l'émotion est l'effet. Les deux cas sont réductibles à une formule unique. Il y a entre tels mouvements et telle émotion une association indissoluble. L'émotion suscite les mouvements ; les mouvements suscitent l'émotion ; mais avec cette différence très importante : que les mouvements ne sont pas toujours capables de susciter l'émotion et, quand ils réussissent, ne suscitent que des états faibles, instables. En un mot, l'action du dehors au dedans est toujours inférieure à l'action du dedans au dehors.

C'est exactement la même loi psychologique qui régit les rapports entre les dispositions affectives et les dispositions intellectuelles dans les manifestations du caractère.

Appelons action de bas en haut celle des sentiments sur les idées, et action de haut en bas celle des idées sur les sentiments (par pure métaphore et seulement pour nous entendre).

L'action de bas en haut est solide, tenace, énergique, efficace : elle a sa force en elle-même ; elle la puise dans le fond inconscient ; c'est-à-dire dans l'organisation. En arrivant à la conscience, elle n'y gagne que la lumière. Ainsi, un malaise d'abord vague de l'organisme s'affirme dans la conscience comme faim et peut conduire au vol, à l'assassinat, à tous les excès. Un autre état de l'organisme se traduit d'abord par des désirs flottants, indécis, puis s'affirme comme amour pour un être déterminé et peut éclater comme un orage. Il est bien superflu de passer en revue toutes les passions, en faisant les mêmes remarques. Complexes ou simples, elles ont la même évolution. Les vocations morales, religieuses, esthétiques, ont leurs

périodes d'incubation, de révélation et d'action. Le mot du Corrège, devant le tableau d'un maître, vrai ou faux historiquement, est vrai psychologiquement.

Au contraire, l'action de haut en bas est instable, vacillante, variable, faible, d'efficacité douteuse. Elle n'a qu'une force d'emprunt, extrinsèque. Le problème psychologique (souvent pédagogique) qui se pose est celui-ci : Susciter des états intellectuels, idées-images, pour qu'elles suscitent par contre-coup les sentiments correspondants, si elles le peuvent. L'action est médiate, indirecte. Aussi que d'échecs ou de maigres résultats. C'est une sensibilité toute intellectuelle, et qui ne sait que les passions intellectuelles sont des fantômes qu'une passion vraie balaie comme un coup de vent?

Pour conclure, l'action des émotions sur les mouvements ressemble à celle des sentiments sur les idées; l'action des mouvements sur les émotions ressemble à celle des idées sur les sentiments.

Après avoir ainsi établi sommairement le rôle secondaire et superficiel de l'intelligence dans la formation du caractère, revenons à notre classification. Nous sommes maintenant en face des individus réels, doués à doses inégales d'énergie, de sensibilité, d'intelligence. Reprenons l'une après l'autre nos trois grandes divisions qui ne sont jusqu'ici que des cadres vides, pour les remplir.

I. Les sensitifs. — Je distingue dans ce genre trois espèces principales qui vont être décrites, en allant du simple au complexe; par conséquent en nous éloignant de plus en plus du type pur pour nous rapprocher des caractères mixtes.

1° La première espèce ne peut être fixée par aucun nom propre, c'est celle des *humbles*. Sensibilité excessive, intelligence bornée ou médiocre, énergie nulle : tels sont leurs éléments constitutifs. Tout le monde en connaît de tels, car ils sont faciles à rencontrer. Leur note dominante, c'est la timidité, la crainte et toutes les manières de sentir qui paralysent. Comme le lièvre de La Fontaine, ils vivent dans l'inquiétude perpétuelle. Ils craignent pour eux, pour leur famille. pour leur petite place ou leur petit commerce, pour le présent, pour l'avenir. Ils s'inquiètent de l'opinion de tout le monde, même d'inconnus qu'ils ne voient qu'en passant. Ils tremblent pour leur salut dans l'autre vie et, dans celle-ci, ils se sentent comme un néant dans l'organisme social qui pèse sur eux de tout son poids et que souvent ils ne comprennent pas. La plus petite mésaventure les ébranle profondément, parce qu'ils ont conscience d'être faibles, sans ressort pour l'action, sans esprit d'initiative.

Il n'est personne qui ne puisse mettre des noms au dessous de ce

portrait; mais je ne puis donner aucun nom propre, justement parce qu'ils sont humbles. J'ai éliminé de cette étude les cas pathologiques; mais je note à titre d'éclaircissement que beaucoup d'hypocondriaques appartiennent à ce type et nous le montrent en grossissement.

2° La deuxième espèce est celle des *contemplatifs*, qui se distinguent des précédents par un développement intellectuel très supérieur; en sorte que leurs éléments constitutifs peuvent être énumérés dans l'ordre suivant : sensibilité très vive, intelligence aiguisée et pénétrante, activité nulle.

Je groupe sous cette rubrique des variétés assez nombreuses, mais qui se ressemblent toutes parce qu'elles ont en commun les trois marques précitées :

Les indécis, comme Hamlet, qui sentent beaucoup, pensent beaucoup et ne peuvent passer à l'action.

Certains mystiques (non les grands, ceux qui ont agi et que nous retrouverons plus tard), mais les purs adeptes de la vie intérieure qui se trouvent à toutes les époques et dans tous les pays (yoguis de l'Inde, soufis persans, thérapeutes, moines de toutes croyances), plongés dans la vision béatifique, n'ayant rien écrit ni rien fondé; ayant, suivant leur rêve, traversé le temps sans y laisser leur trace.

Les analystes, au sens purement subjectif, c'est-à-dire ceux qui s'analysent eux-mêmes assidûment et minutieusement; qui rédigent leur « journal », notant heure par heure les petites modifications de leur vie interne, leurs changements d'humeur au gré des influences atmosphériques. Tels Maine de Biran parmi les psychologues, Alfieri parmi les poètes. Au reste, pourquoi citer des noms, puisque cette manie de l'analyse personnelle est devenue de nos jours une maladie, sous l'influence d'une excitation nerveuse excessive, du raffinement intellectuel et de l'énervement de la volonté? Noter que ces sensitifs sont presque tous pessimistes.

3° Reste la troisième espèce que je nomme les *émotionnels*, au sens restreint; non au sens large de Bain qui en fait une classe. Avec elle, la catégorie des sensitifs atteint son apogée et elle est riche en grands noms. A l'impressionnabilité extrême et à la subtilité intellectuelle des contemplatifs s'ajoute l'activité. Mais leur activité a sa marque propre; elle est intermittente et parfois spasmodique; parce qu'elle découle d'une émotion intense, non d'un fond stable d'énergie. « L'indolence, dit Bain, est la disposition du caractère purement émotionnel [1]. » Rien de plus juste avec une apparence paradoxale.

1. Ouvrage cité, p. 214.

Il n'agit que sous l'influence momentanée de motifs puissants, puis retombe dans l'inaction qui est sa nature essentielle : alternative d'énergie impétueuse et d'affaissements brusques.

A ce groupe appartiennent beaucoup de grands artistes : poètes, musiciens, peintres; capables d'activité fiévreuse quand l'inspiration, c'est-à-dire une poussée inconsciente les soutient; puis traversant des périodes d'épuisement et de marasme. Citons au hasard J. F. Richter, Mozart, J. J. Rousseau. Ce dernier entre dans la pathologie, ainsi que de nombreux travaux l'ont démontré. Même remarque pour certains orateurs, ceux qui ont « du tempérament ». Ce n'est qu'à certains jours qu'ils donnent toute leur mesure; quand il y a à défendre une cause qui leur tient à cœur ou des ennemis à terrasser.

II. Les actifs. — Je divise cette classe en deux espèces, selon que l'intelligence est médiocre et puissante.

1° L'espèce des *actifs médiocres* nous fait mieux saisir les traits distinctifs de cette forme du caractère et en quoi elle diffère des sensitifs. « L'homme actif travaille mieux (que le sensitif) parce qu'il peut accomplir des corvées, tandis que l'autre néglige tout ce qui n'a pas un intérêt intense et soutenu. L'un peut se promener uniquement pour conserver sa santé; l'autre ne peut sortir sans un fusil, des instruments de pêche, un compagnon ou quelque chose à voir [1]. » Les actifs sont des machines solides, bien munies de force vive et encore plus d'énergie potentielle. Considérez un petit marchand, sans esprit, sans culture, appartenant à ce type : il se dépense en allées et venues, offres de service, bavardages sans fin ni trêve; ce n'est pas le seul appât du gain qui le soutient; c'est sa nature qui le pousse; *il faut* qu'il agisse. Mettez un sensitif à sa place, il ne fera que le strict nécessaire ou ce qui l'intéresse.

Appartiennent à ce premier groupe tous ceux qui ont un riche fond d'énergie physique avec besoin de la dépenser : les *sportmen*, ceux qui aiment la vie d'aventure, sans autre but que d'agir; ces voyageurs qui courent le monde à toute vapeur, sans raison d'instruction ou d'affaires, sans rien étudier ni avant, ni pendant, ni après, pressés d'en finir pour recommencer. Ajoutons-y les batailleurs sans malice, mais qui déversent le trop-plein de leurs forces. Au temps des armées de mercenaires, elles ont dû se recruter presque entières parmi les gens de ce groupe.

2° Prenons maintenant le *condottiere* vulgaire, tel que les républiques italiennes en avaient par milliers à leur solde, beaux types de

1. Bain, *ibid.*, p. 214.

l'énergie physique et de l'activité sans esprit. Sur ce fond robuste, greffez une intelligence puissante, pénétrante, souple, raffinée, sans scrupules, rompue à la diplomatie et le *condottiere* banal devient César Borgia, et nous passons de la forme inférieure du caractère actif à sa forme supérieure.

Ceux-ci, les *grands actifs*, abondent dans l'histoire et y jouent les premiers rôles. Malheureusement, entre eux et les formes mixtes que nous rencontrerons plus loin, la ligne de séparation est si vague que j'hésite à citer des noms. Jules César paraît appartenir à ce type pur : le vers de Lucain, « *Nil actum reputans si quid superesset agendum* » est la formule complète d'un actif. Rien n'indique une vive sensibilité ni dans sa vie ni dans son style, à moins que l'on ne veuille invoquer quelques passions connues et ses crises épileptiques, ce qui ne prouve guère. — Citons encore les *Conquistadores* du XVI[e] siècle, ces capitaines espagnols (F. Cortez, Pizarre) dont les expéditions ressemblent à un roman, qui, avec une poignée d'hommes hardis comme eux, renversent les grands empires du Mexique et du Pérou et apparaissent aux vaincus comme des Dieux.

III. Les apathiques (lymphatiques ou flegmatiques, d'après la classification ordinaire des tempéraments). — J'emploie ce mot au sens étymologique, pour désigner non une absence complète de sensibilité, ce qui est impossible; mais un faible degré d'excitabilité et par suite de réaction. On serait disposé à croire que cette classe de caractères ne dépasse jamais la médiocrité; l'expérience nous montre le contraire. C'est ici que l'intelligence joue un rôle souverain. Dans le silence des passions et l'absence de l'activité physiologique, elle trouve un terrain favorable à son développement.

Nulle part, on ne voit mieux l'influence des dispositions intellectuelles dans la constitution du caractère et les limites exactes que la nature leur impose.

Je distingue encore deux espèces dans cette classe :

1° La première espèce est le type apathique pur : peu de sensibilité, peu d'activité, peu d'intelligence. C'est un état négatif. Rien à ajouter à ce qui a été déjà dit. Ils sont à la fois au-dessus et au-dessous des amorphes : au-dessus, parce qu'ils ont leur caractère propre, leur marque indélébile — l'inertie — et que les amorphes n'en ont pas; au-dessous parce qu'ils opposent une résistance passive aux influences extérieure; peu éducables, peu suggestibles, non plastiques, également incapables de bien et de mal.

2° Avec une intelligence puissante, tout change; mais nous devons

distinguer deux cas, suivant que les dispositions intellectuelles sont spéculatives ou pratiques.

Le premier cas est hors de notre sujet. Si un tempérament lymphatique coexiste avec une haute intelligence spéculative, ce qui s'est rencontré chez un assez grand nombre de mathématiciens, métaphysiciens, savants, nous n'avons plus en face de nous que des intelligences pures, ce sont les « *monstra per excessum* » de Schopenhauer et nous n'avons rien à dire de leur caractère.

Le deuxième cas (intelligence pratique) mérite l'attention, parce qu'il nous montre une forme de caractère très spéciale, celle qui résulte de l'action de haut en bas, de l'influence des idées sur les sentiments et les mouvements. J'appelle ce groupe de caractères, les *calculateurs*. Les idées sont le premier moteur, aussi la spontanéité manque ; les tendances ne sont suscitées qu'indirectement; la volonté n'est pas un « laissez faire », mais une alternative d'effort et d'inhibition, — d'effort, parce que le pouvoir moteur des idées est toujours très faible comparé à celui des désirs; — d'inhibition, non parce qu'il y a des mouvements violents à réfréner, mais parce que la réflexion domine et qu'elle ne permet d'agir qu'en temps et lieu. Ces caractères pourraient aussi être appelés *raisonnables* et ils sont l'œuvre de l'art encore plus que de la nature. Si cet article n'était consacré exclusivement à la psychologie individuelle, je ferais remarquer que cette forme de caractère a prédominé dans certaines races, chez certains peuples et à certaines époques.

Benjamin Franklin en est un bel exemple; c'est « le génie du calcul prudent ». Qu'on lise sa lettre à Priestley intitulée « Algèbre morale ou manière de résoudre soi-même les questions douteuses » [1]. Les raisons *pour* et *contre* sont inscrites en face les unes des autres, chaque jour, après réflexion; comparées, compensées, balancées : l'opération arithmétique achevée, on agit.

Parmi les grands noms de l'histoire qui portent cette marque, citons : Guillaume le Taciturne, notre roi Louis XI si peu chevaleresque pour son époque; Philippe II qui n'interrompait pas ses vêpres en apprenant la victoire de Lépante et, confiné dans cette chambre froide et nue qui se voit encore à l'Escurial, ourdissait les trames dont il enveloppait les deux mondes.

Sur une scène plus modeste, même caractère chez les spéculateurs froids, tenaces, qui ne livrent rien au caprice, à l'imagination, au hasard; ni exaltés par le succès, ni abattus par les revers.

En résumé, les trois classes comptent de grands noms. Les sensi-

1. Elle est reproduite *in extenso* dans Bain, *La volonté*, ch. VII, p. 4.

tifs célèbres ont agi par l'intensité du sentiment et sa contagion. Les actifs célèbres, par la puissance de leur énergie qui s'impose aux autres hommes. Les grands calculateurs par leur pouvoir de réflexion qui ne laisse rien à la chance; ils sont forts parce qu'ils sont sages; mais d'une gloire terne, sans prestige, sans sympathie. Ils sont pourtant des caractères *vrais*, parce qu'ils ont une manière de réagir qui leur est propre, qui vient d'eux, non du dehors.

IV

Je ne puis entrer dans ma détermination du troisième degré, sans quelques remarques préalables. Nous passons des espèces aux variétés, des caractères relativement simples aux caractères composés. La doctrine des tempéraments essaie une détermination analogue, quand elle s'engage dans la description des tempéraments mixtes (lymphatico-sanguin, nervoso-sanguin, etc.), qui a soulevé beaucoup de discussions. Au lieu d'une seule marque dominante, la sensibilité, l'énergie ou la réflexion, nous en avons *deux*, juxtaposées et coexistantes, tantôt harmoniques, tantôt contraires. Nous nous éloignons de l'unité. Ceux qui traitant ce sujet en logiciens, raisonnent sur de purs concepts, ont dit : Il y a des manières d'être qui s'excluent ; on ne peut, par exemple, être à la fois apathique et actif; les formes mixtes sont à rejeter — Nous nous garderons bien de les écouter. Il s'agit d'observer, non de raisonner. Les caractères mixtes contradictoires ou non, sont-ils donnés par l'expérience? Voilà toute la question. Aussi, ce n'est pas ce point qui m'embarrasse, mais la difficulté d'établir des différences nettes, surtout légitimes et incontestables entre le deuxième et le troisième degré de détermination, entre les espèces et les variétés du caractère. J'ai déjà fait remarquer que les formes supérieures des sensitifs, des actifs, des apathiques, conduisent insensiblement aux types mixtes.

Sans méconnaître les objections possibles, je propose les groupes suivants :

1° Les *sensitifs-actifs*. — Rien de contradictoire dans cette forme de caractère. Une sensibilité vive, sans excès, sans hyperesthésie morbide, se concilie aisément avec un tempérament actif, énergique, parce qu'il y a un lien naturel entre le sentir et l'agir. Ces caractères résultent d'une synthèse du type sensitif et du type actif, ayant les qualités des deux, du moins celles qui ne s'excluent pas. En somme, dans ses plus brillants représentants, elle nous semble une des plus riches, des plus harmonieuses variétés du caractère.

Je la trouve à son bas degré chez ceux qui, sans grande portée intellectuelle, mènent la vie de plaisir, qui ont un besoin purement égoïste de jouissance et d'action. Ce sont les spécimens ternes et sans originalité du caractère sensitif-actif; il ne serait pas toujours aisé de les distinguer d'une part des amorphes, d'autre part des instables.

Plus haut, les martyrs et les héros *fougueux*, qui ont besoin d'agir, de se dévouer, de se sacrifier pour leur patrie ou leur foi; les grands mystiques fondateurs ou réformateurs (Sainte Thérèse, Saint François d'Assise); les grands prédicateurs religieux (Pierre l'Ermite, Luther); les hommes à charité dévorante (Saint Vincent de Paul) : bref, tous ceux qu'au sens le plus large du mot, on nomme des apôtres. Des hommes de guerre comme Alexandre et Napoléon; beaucoup de grands révolutionnaires (Danton); des poètes comme Lord Byron; des artistes comme Benvenuto Cellini et Michel-Ange.

Je ne cite que des noms très connus et juste assez pour fixer les idées.

2° Les *apathiques-actifs*. — Cette variété se rapproche beaucoup de l'espèce décrite sous le nom de « calculateurs ». Elle me paraît cependant plus complexe par l'addition d'une certaine quantité de sentiment ou de passion qui leur permet d'agir, plutôt sous la forme défensive que sous la forme offensive. L'élément dominateur est l'idée qui donne à ce caractère une fixité inébranlable et qui soumet leur sensibilité, assez faible, à son pouvoir souverain. C'est par excellence le *tempérament moral*, mais d'une moralité froide, constituée en habitude, qui inspire le respect plus que la sympathie. L'idéal moral qui est le fond et le soutien de cette forme de caractère, peut être vrai ou faux; il varie suivant les temps et les lieux. (Salut public, utilité générale, croyance à un dogme religieux ou autre, devoir abstrait, impératif catégorique.)

Il se rencontre chez les martyrs et les héros *passifs* qui ne courent pas au-devant du danger, qui ne sollicitent pas le supplice ou la mort; qui, sans entraînement, mais sans peur ni recul, font leur devoir jusqu'au bout.

La langue courante les appelle des stoïciens. Joignons-y les fanatiques à froid, les jansénistes, etc.

3° Les *apathiques-sensitifs*. — Synthèse contradictoire qui pourtant existe. Il faut reconnaître que si « caractère » signifie marque essentielle, fondamentale, invariable, cette variété est moins normale que semi-pathologique. Je la réduis à cette formule : atonie et instabilité. On rencontre (ceci n'est pas un portrait de fantaisie, mais d'après nature) des gens à tempérament lymphatique, passant leurs jours

dans l'inaction, le repos, la torpeur et qu'une circontance soudaine jette dans l'action et qui s'y dépensent aussi fiévreusement que les sensitifs; mais ce n'est que par épisodes. Tel que j'ai connu sédentaire, ayant horreur de la locomotion et du changement, part brusquement pour l'Australie, fasciné de projets aléatoires et revient au plus vite, jurant qu'on ne l'y reprendrait plus. Cette variété a pour marque dominante l'apathie, mais elle se rapproche des instables.

4° Si l'on admet le caractère *tempéré*, c'est ici qu'il trouve sa place. Faut-il l'admettre? N'est-ce pas un pur idéal? Toutefois en accordant qu'on rencontre réellement des gens chez qui le sentir, le penser et l'agir sont en proportion rigoureusement équivalentes, n'est-ce pas la suppression même du caractère, c'est-à-dire de la marque individuelle? Ce parfait équilibre est une faveur de la nature et un gage de félicité : sans doute, mais la constitution d'un caractère réclame autre chose. On pourrait dire que les *tempérés* rentrent dans notre définition du caractère avec ses deux conditions fondamentales, unité, stabilité; qu'ils ont une manière d'agir et de réagir qui leur est propre, toujours constante avec elle-même, pouvant être prévue : mais il faudrait savoir si leur initiative ne vient pas plutôt des circonstances que d'eux-mêmes et si leur personnalité n'est pas surtout une adaptation.

Je ne veux pas insister sur un problème ambigu qui deviendrait une discussion de mots. En tout cas, c'est une forme fuyante, indécise, sans relief, qui confine aux amorphes.

Je ne vois pas de noms marquants à placer sous cette rubrique. On a souvent cité Gœthe comme un bel exemple de pondération et d'équilibre; mais était-ce un génie ou un caractère?

V

En nous éloignant de plus en plus des formes simples, nettes, bien tranchées, nous arrivons à un dernier groupe que j'ai appelé les *substituts*, remplaçants ou équivalents du caractère. La dénomination la plus courte et la plus convenable me paraît : caractères *partiels*. Leur formule est celle-ci : un amorphe *plus* une disposition intellectuelle ou une tendance affective très prépondérante. Le caractère complet exprime l'individu tout entier : le sensitif, l'actif, l'apathique sont sensibilité, énergie, apathie, jusqu'aux moelles; toutes leurs réactions ou non-réactions l'attestent. Le caractère partiel n'agit que sur un point; mais sur ce point unique la réaction est énergique, invariable, constante avec elle-même, prévue. Pour tout le reste, il sent, pense et agit comme tout le monde. C'est un imita-

teur, une copie, un impersonnel, un produit de son éducation et de son milieu. Cette manière d'être tient lieu de caractère à beaucoup de gens et paraît un caractère à beaucoup de gens.

Les caractères partiels qui résultent des dispositions intellectuelles sont les plus simples. Supposons une aptitude innée pour les mathématiques, les art mécaniques, la musique, la peinture, etc.; elle tend à se développer, à masquer tout le reste, à devenir la marque de l'individu entier et à donner l'illusion d'un caractère qui n'existe pas, c'est-à-dire qui est impersonnel. La langue courante désigne cette hypertrophie d'un mot emprunté aux phrénologistes : « Il a telle bosse. »

Les caractères partiels à forme affective consistent dans la prédominance exclusive d'une passion (amour sexuel, jeu, avarice, etc.). Tout ce qui l'éveille de près ou de loin suscite une réaction énergique et identique. En dehors d'elle, réaction banale ou indifférence. Notons que cette forme de caractère partiel a peu de stabilité, parce qu'il est dans la nature de la passion de s'étendre, d'envahir peu à peu l'individu et de lui faire subir une transformation pathologique.

Enfin, comme la nature est féconde en combinaisons et qu'il faut essayer de n'en oublier aucune, il se rencontre des formes composites : un caractère amorphe *plus* une disposition intellectuelle et une passion.

Si incomplète qu'elle soit, la classification qui vient d'être exposée a pu paraître minutieuse. Je n'ai pas à m'en excuser, mon but étant de suivre la méthode naturelle : bien distinguer les éléments dominateurs des éléments subordonnés, descendre du général au particulier par une filiation ininterrompue et par l'addition de nouvelles marques. Est-elle pratique? Peut-elle servir à s'orienter au milieu des manifestations multiples du caractère? Si non, elle doit être rejetée.

Je m'en suis tenu à l'état normal (ou réputé tel) et j'ai éliminé les formes pathologiques. Quelquefois seulement j'ai indiqué les points de passage vers une autre étude que j'essayerai peut-être un jour, qui comprendrait les caractères incohérents et contradictoires, analogues aux degrés de dissolution de la personnalité.

Ce qui ressort du moins de cette classification : c'est combien sont diverses et hétérogènes ces modalités individuelles qu'on désigne sous le nom collectif de caractère. L'unité du mot dissimule la multiplicité des cas. Ceci nous permet de répondre, en terminant, à une question très importante au point de vue pratique et souvent débattue : Le caractère est-il immuable?

On a donné deux réponses contraires, également radicales.

Pour les uns, le caractère est acquis, par suite indéfiniment transformable par une culture appropriée. C'est la théorie de la *table rase* transportée du domaine des sensations à celui des tendances et des sentiments. Elle se rencontre chez quelques philosophes du XVIIIe siècle et, implicitement, chez tous ceux qui ont une foi aveugle en la toute-puissance de l'éducation.

Pour les autres, le caractère est inné, immuable et ne peut être transformé. Tout ce qui est acquis est un vêtement d'emprunt, une couche superficielle et fragile qui tombe au moindre choc. A travers un grand luxe de distinctions métaphysiques, Schopenhauer a soutenu cette thèse avec beaucoup de verve et de vigueur.

Le problème semble donc réduit à ce dilemme : inné ou acquis. Je ne puis l'accepter sous cette forme; il est plus complexe. Le caractère est une entité, il n'existe que *des* caractères. A ce terme équivoque qui n'a qu'une unité abstraite et factice, substituons la multiplicité des espèces et des variétés ci-dessus décrites et même oubliées. Mettons à un bout les formes nettes, tranchées que j'ai appelées les types purs. Rien ne les modifie, rien ne les entame; bons ou mauvais, ils sont solides comme le diamant. Mettons à l'autre bout les amorphes; ils sont par définition la plasticité incarnée. Entre ces deux extrêmes, disposons en série tous les modes du caractère, de manière à passer par une transition insensible d'un bout à l'autre. Il est clair qu'à mesure que l'on descend vers les amorphes, l'individu devient moins réfractaire aux influences de son milieu et que la part du caractère acquis augmente dans la même proportion. Ce qui équivaut à dire que les *vrais* caractère ne changent pas.

Th. Ribot.

VARIÉTÉS

LE CONGRÈS DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE DE 1892.

Le congrès international de psychologie expérimentale a tenu à Londres cette année sa seconde session. Il s'est réuni le lundi 1er août et les trois jours suivants, dans les salles d'*University College*, qui avaient été obligeamment mises à la disposition du comité d'organisation. Près de 300 personnes assistaient au congrès, venues de tous les pays d'Europe, venues aussi d'Amérique et même d'Australie. Les Anglais étaient naturellement en majorité, cependant les membres étrangers étaient au nombre de près de 100. Le Prof. Bain, Herbert Spencer, sir Francis Galton, le Dr Ferrier, le Dr Shadworth Hodgson, le Dr Hughlings Jackson, le Prof. Horsley, le Prof. Croom Robertson, le Prof. Schäfer, le Prof. Waller, le Dr Hack Tuke, etc., étaient au nombre des membres du congrès. Helmholtz, sur la présence duquel on comptait à peine, a assisté aux premières séances. L'Allemagne était encore représentée par le Prof. Preyer, le Prof. Ebbinghaus, le Prof. Hitzig, le Dr Titchener, le Dr Wallaschek, le Dr Lightner Witmer, le Dr Von Schrenck Notzing, etc. Les Français étaient venus en moins grand nombre qu'on ne l'avait espéré tout d'abord. M. Beaunis, M. Binet, M. Ribot, qui avaient adhéré au congrès, n'ont pu se rendre à Londres. L'école de Nancy était représentée par MM. Bernheim et Liégeois. M. Ch. Richet, M. Pierre Janet, M. le Dr Bérillon, M. Mouret, M. Louis Olivier, etc., assistaient aussi au congrès. Un très grand nombre d'autres pays avaient envoyé des représentants, la Belgique (Prof. Delbœuf, Dr Verriest), la Suède (Prof. Henschen), le Danemark (Prof. Lehmann), la Hollande (Prof. Heymans, Dr Van Eeden), l'Amérique (Dr Donaldson, Dr Newbold, Mrs Ladd-Franklin), la Roumanie (Dr Gruber), la Russie (M. Mendelssohn et le Prof. Von Tschisch). Le Prof. Baldwin de l'université de Toronto (Canada), s'était aussi rendu au congrès. Les séances générales ont été présidées par le Pr Sidgwick, assisté par les deux secrétaires du comité d'organisation : MM. James Sully et

F. W. H. Myers. En raison du nombre des communications le congrès s'est partagé en deux sections : l'une consacrée à l'anatomie et à la physiologie du système nerveux et à la psycho-physique, l'autre à l'hypnotisme et aux questions connexes. D'ordinaire l'après-midi a été réservé aux séances générales, la matinée aux séances de sections.

Ce qui frappe tout d'abord, si l'on compare la liste des communications qui ont été présentées au congrès de Londres aux comptes rendus du congrès de psychologie physiologique de 1889, c'est la place considérable qu'ont prise dans les travaux de la dernière session trois sections de la psychologie expérimentale qui étaient à peine représentées ou ne l'étaient point du tout au premier congrès; ces trois sections, ce sont l'anatomie et la physiologie cérébrales, la physiologie des organes des sens et la psychologie mathématique. En revanche les questions de psychologie analytique qui avaient occupé une large partie des séances du congrès de 1889, des questions, par exemple, comme celle du sens musculaire ou celle de l'attention, n'ont plus tenu à Londres qu'une place subordonnée, et malgré la présence de M. Galton, on n'a point touché à la question de l'hérédité qui avait été la préoccupation dominante des organisateurs du congrès de Paris.

La session s'est ouverte par un discours du Président, qui a souhaité la bienvenue aux membres étrangers et a exprimé le vœu que l'un des résultats du congrès fût de décider les psychologues anglais à s'engager plus avant dans la voie des recherches expérimentales. Puis la parole a été donnée à l'illustre doyen des psychologues anglais, le Prof. *Bain*, qui a lu un travail sur « les Domaines respectifs de l'introspection et de l'expérimentation en psychologie et l'aide mutuelle qu'elles s'apportent ». Ce mémoire où se marquait, dès la première heure du congrès, l'esprit conciliant et large qui animait tous ceux qui l'ont organisé, paraîtra dans le prochain numéro de *Mind*.

Nous allons maintenant indiquer rapidement les principales communications. Il convient pour plus de clarté de les classer en quelques groupes séparés.

1° *Psychologie descriptive ou analytique*. — Le Dr *Gruber* a communiqué au Congrès ses nouvelles recherches sur l'audition colorée. M. Ch. Richet a lu le mémoire où M. *Ribot* résumait les résultats de son enquête sur les idées générales. Le Dr *Newbold* a exposé les caractères et les conditions des formes les plus simples de la croyance, c'est-à-dire de la croyance à l'existence des objets concrets actuellement perçus ou immédiatement suggérés, par ceux que l'on perçoit. M. le Prof. *Baldwin* a fait une communication sur la genèse de la volonté chez l'enfant. Il attribue l'apparition de la volonté à une suggestion imitative persistante. Au moment où l'enfant commence à imiter les mouvements qu'il voit, il se contente des plus imparfaites imitations et il ne fait pas effort pour imiter plus exactement; c'est

lorsqu'il s'aperçoit enfin du peu d'exactitude avec lequel il copie les mouvements qu'on accomplit autour de lui qu'il recommence volontairement le mouvement qui lui était jusqu'alors suggéré du dehors et qu'il le recommence, jusqu'à ce qu'il ait réussi à l'exécuter tel qu'il le voit. C'est là l'origine de l'effort volontaire. Le Prof. *Lloyd Morgan* a présenté un mémoire sur les limites de l'intelligence animale; ses conclusions sont : 1° que l'étude de la psychologie des animaux doit commencer par l'étude des animaux les plus voisins de l'homme; 2° que nous ne devons jamais expliquer chez un animal l'accomplissement de tel ou tel acte par l'entrée en activité d'une faculté d'un rang élevé, lorsqu'il sera possible d'en rendre compte en ne faisant intervenir qu'une faculté de rang inférieur. Appliquant son principe, il dit que s'il faut admettre chez le chien des associations par contiguïté et probablement pas similarité, on n'est pas encore en droit de lui accorder la perception distincte de ces relations. Le Prof. *Lombroso* a envoyé un mémoire sur la sensibilité chez les femmes normales, aliénées et criminelles. Des expériences conduites systématiquement lui ont montré que leur sensibilité à la douleur et leur sensibilité tactile étaient, d'une manière générale, inférieures à celles des hommes. Le Dr *Goldscheider*, dans un travail qu'il a adressé au congrès, a établi que le toucher des aveugles doit sa plus grande perfection à la plus grande délicatesse des sensations articulaires des mains et des doigts; cet accroissement de sensibilité est dû à des causes purement psychologiques, il résulte principalement de ce que l'attention se porte sur ces sensations qu'elle négligeait jusque-là. Le Prof. *Preyer* a présenté un mémoire, intitulé *Arithmogenesis*, dans lequel il s'efforce de démontrer que les notions de nombre ont leur origine dans les rapports directement sentis entre les tons musicaux. Le Dr *Wallascbek* fait une communication sur l'action de la sélection naturelle sur le développement de la musique.

2° *Psychologie mathématique, psycho-physique et psychologie physiologique.* — Le Dr *Mendelsshon* a montré, en s'appuyant sur des observations cliniques, que la « loi parallèle » de Fechner ne s'applique pas aux cas pathologiques. Le professeur *Heymans* a constaté expérimentalement qu'une pression normalement perceptible ou une différence normalement perceptible entre deux pressions peuvent être effacées de la conscience par une pression qui s'exerce à quelque distance, et que la force inhibitrice d'une telle pression, mesurée précisément par la différence qu'elle empêche de percevoir entre les deux autres pressions, est proportionnelle à son intensité; il propose en conséquence de considérer la loi de Weber, en tant du moins qu'elle s'applique aux pressions, comme un effet de la force inhibitrice des excitants comparés. Le Dr *Lightner Witmer* a communiqué les résultats de ses expériences sur la valeur esthétique des proportions mathématiques des figures simples. Il a constaté que les deux seules proportions vraiment agréables

sont le rapport 1 : 1 ou de parfaite symétrie et un rapport situé entre 2 : 3 et 1 : 2 qui est le plus agréable de tous; ce rapport correspond à peu près à la section dorée des anciens mathématiciens; mais ce n'est point à ses propriétés mathématiques qu'il emprunte sa valeur esthétique. M. le Dr *Titchener* a donné le résultat de quelques expériences sur les effets binoculaires d'une excitation monoculaire. Le résultat de ses recherches confirme la loi du contraste binoculaire de Fechner, et il la complète en révélant l'existence d'une seconde phase (complémentaire) de l'image secondaire qui correspond à la phase complémentaire de l'image primaire. Le Dr *Lehmann* a communiqué les résultats de ses recherches sur les rapports de la respiration et de l'attention. Il a pu constater que les oscillations de l'attention n'étaient pas directement causées, comme l'a suggéré Münsterberg, par l'innervation des muscles respiratoires, il incline à les attribuer en certains cas à la diminution de la pression sanguine dans le crâne. Le Prof. *Von Tschisch* présente un mémoire sur le rapport entre le temps de réaction et l'étendue de la perception; il constate qu'une perception étendue est en même temps une perception rapide. Le Prof. *Ebbinghaus* fait une communication sur la vision des couleurs; il reprend la théorie de Hering, mais il identifie la substance jaune-bleu de Hering avec le pourpre rétinien des bâtonnets, et il attribue la double sensation dont cette substance est le siège à un double processus de décomposition. Une double décomposition correspondante doit se produire dans une substance rouge-vert dont nous devons supposer l'existence dans les cônes où l'on ne trouve pas de pourpre rétinien. Mrs *Ladd Franklin* échappe aux difficultés de la théorie de Young-Helmholtz et à celles de la théorie de Hering, en supposant qu'au cours de l'évolution, la substance chimique qui excite les éléments nerveux de la rétine s'est peu à peu différenciée en trois substances distinctes, tandis qu'originairement cette substance était homogène et ne pouvait provoquer que des sensations de gris, de blanc ou de noir. Le Dr *Verriest* a lu un mémoire sur la loi physiologique du langage rythmé.

3° *Anatomie et physiologie du cerveau.* — Le Prof. *Henschen* a étudié les voies suivies par les impressions visuelles et le centre visuel. Il situe avec une grande précision ce centre dans l'écorce de la scissure calcarine. Le Prof. *Schäfer* s'est attaché à démontrer que les lobes frontaux ne sont pas le siège spécial de l'intelligence et de l'attention. Le Dr *A. Waller*, dans un long mémoire, a cherché à établir le caractère complexe, à la fois sensitif et moteur, des centres de l'écorce. Le Prof. *Horsley* a montré les difficultés qui subsistent encore au sujet de la localisation des mouvements et des sensations corrélatives. Le Dr *Donaldson* a communiqué le résultat de ses recherches anatomiques sur le cerveau de Laura Bridgman. Le point le plus intéressant de l'observation, c'est que l'écorce, qui était partout d'une très faible épaisseur, était surtout très mince dans les régions où sont

situés les centres qui correspondent aux sens qui lui manquaient. Il faut rattacher à ce groupe de communications le mémoire qu'a envoyé M. *Binet* sur les nerfs des ailes chez quelques insectes; il a pu distinguer chez certains coléoptères une racine dorsale motrice et une racine ventrale, sensitive.

4° *Pathologie mentale et hypnotisme.* — M. *Pierre Janet* a présenté au congrès une étude sur quelques cas d'amnésie antérograde dans la maladie de la désagrégation psychologique. M. *Bernheim* a fait une communication sur la nature psychique de l'amaurose hystérique. Le Prof. *Hitzig* a montré comment en certains cas on peut modifier, puis supprimer par la suggestion hypnotique les attaques naturelles de sommeil. M. *Liégeois* a présenté au congrès l'étude médico-légale du cas de Mme Weiss, l'empoisonneuse d'Aïn-Fezza. M. *Liébault*, qui n'avait pu venir, a envoyé le récit d'une guérison par suggestion, pendant le sommeil provoqué, d'une monomanie de suicide. M. *F. W. H. Myers* a décrit en grand détail le phénomène connu sous le nom de *crystal-vision*. C'est, ainsi qu'il l'a dit, un procédé excellent pour produire expérimentalement des hallucinations. On peut rapprocher ce phénomène de l'écriture automatique, c'est comme elle un moyen de pénétrer dans certains états subconscients qui se dérobent à l'observation. M. le Dr *Bérillon* a exposé les applications de la suggestion hypnotique à l'éducation. Le Dr *Van Eeden* s'est attaché à montrer l'importance de l'auto-suggestion dans la psychothérapeutique. M. le Prof. *Delbœuf* a fait une communication sur l'appréciation du temps par les somnambules. Mrs *Sidgwick* a rendu compte de ses nouvelles expériences relatives à la transmission de la pensée.

L'enquête statistique sur les hallucinations des sujets normaux a été déclarée close. Les rapports sur cette enquête ont été présentés par le Prof. Sidgwick et M. Marillier. L'enquête anglaise a porté sur 17 000 personnes; on a recueilli 1871 réponses positives qui se répartissent entre 1689 personnes.

M. le Prof. *Beaunis* a soumis au congrès un plan de questionnaire psychologique individuel, dont le but est de déterminer par des recherches statistiques exactes, la relation des divers caractères psychologiques entre eux et avec leurs conditions physiologiques.

Mentionnons enfin l'éloquent discours de M. *Ch. Richet* sur l'avenir de la psychologie.

Il a été décidé que le prochain congrès aurait lieu à Munich en 1896; le Prof. Stumpf en sera probablement le président et M. de Schrenck-Notzing le secrétaire.

Il paraîtra des travaux du congrès, dans les derniers mois de cette année, un rapport développé; certains travaux qui n'ont pu être lus aux séances, les mémoires de M. Münsterberg et Lange par exemple, y seront néanmoins insérés.

L'impression d'ensemble que donnait ce congrès, c'est que le mouvement d'idées et de recherches qui a commencé vers le milieu de ce siècle allait s'accélérant et que le nombre des travailleurs augmentait grandement dans ce champ nouveau. Mais il se mêle à cette impression le sentiment que les efforts se dispersent plus qu'il ne conviendrait, que les questions se posent moins nettement qu'il y a vingt ans; or, le grand service que rendent les congrès, c'est précisément d'obliger chacun à sortir du cercle étroit de ses propres idées et à se poser à nouveau plus clairement les questions dont ses recherches l'amènent à essayer de résoudre [1].

L. Marillier.

SUR UN NOUVEL APPAREIL DESTINÉ A L'ÉTUDE EXPÉRIMENTALE DES SENSATIONS KINESTHÉSIQUES

Les appareils qui peuvent rendre quelques services dans les recherches de psychologie expérimentale ne sont pas nombreux, et c'est pourquoi il nous semble intéressant de présenter aux lecteurs de la *Revue philosophique* un nouvel instrument construit par M. J. B. Charcot, interne des hôpitaux [2]. C'est un appareil destiné à provoquer avec précision chez les sujets en expérience les sensations musculaires ou kinesthésiques et en particulier les sensations kinesthésiques de l'écriture.

On sait que, dans un grand nombre de circonstances, il est très important de pouvoir provoquer de pareilles sensations dans l'esprit des sujets. Tout d'abord, bien entendu, quand il s'agit d'étudier le *sens musculaire* lui-même d'une manière objective, il ne suffit pas de prier le sujet de faire lui-même des mouvements et de nous dire ce qu'il sent. Ces mouvements *actifs* sont des phénomènes très complexes et le sentiment qui en résulte ne doit pas être confondu avec la sensation kinesthésique elle-même; il est nécessaire pendant que le sujet détourne la tête ou ferme les yeux d'imprimer nous-mêmes

1. Nous reviendrons sur les travaux du Congrès, quand le volume contenant les Mémoires communiqués aura été publié. (*Note de la Direction.*)

2. Cet appareil a été présenté par son auteur M. J. B. Charcot à la Société de biologie (séance du 11 juin 1892), sous ce titre : « Sur un procédé destiné à évoquer les images motrices graphiques chez les sujets atteints de cécité verbale ». Ce travail a été publié par le *Progrès médical*, 18 juin 1892, p. 478.

à ses membres des mouvements *passifs* aussi précis et aussi déterminés que possible. Dans certains cas, quand il s'agit d'étudier un *état parétique* d'un membre, il ne suffit pas de constater l'existence des sensations musculaires, il faudrait encore pouvoir les mesurer; il faudrait pouvoir dire si le malade distingue aussi bien du côté parétique que du côté sain les mouvements passifs qu'on imprime à son membre. Enfin il est un cas tout spécial où la provocation des sensations kinesthésiques, et en particulier de celles de l'écriture, prend une importance exceptionnelle : c'est dans l'*étude de la cécité verbale*. M. le professeur Charcot a montré, en effet, dans ses premières études sur l'aphasie un caractère curieux de cette affection : « ces malades, incapables de lire un mot, déchiffraient assez aisément le sens des mots qu'ils avaient à lire en reproduisant avec la main des mouvements nécessaires pour écrire le mot [1] ». En un mot ils sont encore capables de lire par le sens kinesthésique, quand ils ne peuvent plus lire par le sens visuel. Pour étudier ce phénomène, on se contentait le plus souvent de faire copier les mots par le malade, soit au-dessous du modèle, soit en repassant sur les traits eux-mêmes. Mais ce procédé, comme le remarque M. J. B. Charcot, est fort incorrect, car on laisse la vue intervenir et on ne sait pas exactement quel est son rôle dans ce phénomène. Dans tous ces cas différents et dans bien d'autres encore il était utile de provoquer chez les sujets des sensations kinesthésiques d'une manière précise.

De quels moyens disposait-on pour arriver à ce résultat? On usait de procédés très rudimentaires et bien peu précis. On se contentait, par exemple, de détourner la tête du sujet et de déplacer son bras de diverses manières en lui demandant s'il a senti le mouvement imprimé et dans quelle position nouvelle le membre se trouve. Quand on voulait préciser un peu, on demandait au sujet de garder les yeux fermés et de toucher avec sa main restée libre le bras qui a été déplacé, ou mieux encore on lui demandait de répéter exactement avec le bras gauche les mouvements que l'on avait imprimés au bras droit.

M. Beaunis dans un travail sur la mémoire des sensations kinesthésiques a fait faire un progrès à cette étude [2]. L'auteur avait appliqué sa méthode à des études de psychologie subjective, il faisait lui-même les mouvements et appréciait lui-même ses propres sensations. J'ai souvent usé de la méthode de M. Beaunis et avec avantage, mais en l'appliquant d'une manière objective. On place un crayon dans la main du sujet, puis tandis qu'il détourne la tête, on dirige la main de manière à tracer sur le papier une ligne d'une longueur déterminée, deux points séparés l'un de l'autre de quelques centimètres, ou bien un angle d'une ouverture connue. Cela fait, sans permettre

1. Ballet, *Langage intérieur*, 1886, 113.
2. Beaunis, Communication à la Société de psychologie physiologique. (*Revue philosophique*, 1888, I, 568.)

au sujet de regarder, on le prie de recommencer et de refaire lui-même une ligne égale, deux points séparés par la même distance, ou un angle de même degré. On compare les deux dessins et on peut, dans certains cas, en tirer quelques indications sur la sensation kinesthésique du sujet. Cette méthode, qui a beaucoup d'avantages, présente cependant un défaut, c'est qu'il est difficile de mettre ainsi en mouvement la main d'une personne. « Les mouvements communiqués sont des mouvements d'ensemble du poignet; et non ces mouvements si délicats des doigts par lesquels nous arrivons à écrire. » En outre on mêle avec la sensation fondamentale de déplacement passif, des sensations de contact et de pression qui sont inutiles et même nuisibles.

C'est pour remédier à ces divers inconvénients que M. J. B. Charcot a construit un petit appareil très simple et très ingénieux. « Il se compose essentiellement d'une tige de bois longue de 50 centimètres environ, grosse comme un crayon ordinaire, taillée à l'extrémité inférieure et percée dans son bout supérieur, sur une longueur de 30 centimètres, de trous à 5 centimètres d'intervalle les uns des autres. Suivant la longueur de la tige dont on veut se servir (longueur dont dépendra l'amplitude des mouvements imprimés à la main du sujet), on fait passer dans un de ces trous un axe en métal, situé au centre d'une suspension à la Cardan, permettant ainsi des inclinaisons variées et en tous sens. La suspension elle-même est fixée sur deux montants verticaux de 18 centimètres. Ces montants sont placés sur une petite table de 20 centimètres de hauteur, ils sont écartés l'un de l'autre d'environ 15 centimètres. Parallèle à la ligne passant par le pied des montants et environ à 15 centimètres en avant d'eux, une fente de 5 centimètres de largeur est coupée dans la table; c'est par cette fente que passe l'extrémité inférieure de la tige-crayon. La pointe de cette dernière reposera sur un pupitre de bois d'une obliquité variable à volonté...

Le malade est assis commodément, l'avant-bras droit reposant sur la petite table à expériences, la main passée entre les deux montants, tenant dans la position adoptée pour l'écriture habituelle la tige-crayon, exactement comme si son extrémité se terminait au niveau de la petite table et qu'il faille écrire sur elle. L'observateur, assis sur une chaise moins élevée que celle du malade, passe son bras sous la petite table et promène la pointe de la tige-crayon sur un modèle d'écriture fixé au pupitre [1]. »

Grâce à cet appareil, en un mot, l'observateur communique exactement à la main et aux doigts du sujet tous les mouvements qui sont nécessaires pour écrire un mot et cela sans le toucher, uniquement par l'intermédiaire d'une tige de bois que le sujet tient comme un crayon. Suivant la nature des expériences on demandera au sujet s'il

1. *Progrès médical*, 18 juin 1892, 478.

a compris le mot que l'on écrivait, ou bien on cherchera s'il peut reproduire ce même mot par des mouvements de la main volontaires ou involontaires; enfin on comparera le mot écrit par le malade avec les lettres que l'on avait suivies et qui resteront comme un graphique précis des mouvements communiqués à la main du sujet.

M. J. B. Charcot, après avoir construit cet appareil, a commencé quelques-unes de ces études. Il a examiné comment les sujets normaux pris dans différentes classes d'individus, reconnaissent par le sens musculaire les lettres que l'on fait écrire à leur main, et il a fait à ce sujet quelques remarques intéressantes. Il a appliqué également ce procédé à l'étude des malades atteints de cécité verbale, en reprenant avec plus de précision une expérience célèbre. Ces études qui ne sont que commencées, peuvent fournir quelques notions utiles sur le sens kinesthésique encore si mal connu.

Enfin, pour montrer que cet appareil peut avoir des usages fort divers, je rappellerai que je m'en suis servi moi-même pendant ma première conférence à la Salpêtrière, pour répéter devant le public d'une manière frappante quelques expériences sur l'anesthésie hystérique [1]. Une hystérique absolument anesthésique du côté droit tenait le crayon que je faisais mouvoir à son insu. Elle déclarait n'avoir absolument rien senti et se trouvait incapable de dire le mot que j'avais écrit. Cependant la main abandonnée à elle-même répétait exactement le même mot avec les mêmes formes de lettres. L'appareil de M. J. B. Charcot permettait de donner plus de netteté à cette petite expérience sur la sensation musculaire subconsciente.

On voit par ces quelques exemples que ce petit appareil fort simple a déjà rendu des services et peut en rendre encore. Il mérite d'avoir sa place parmi les instruments de la psychologie expérimentale.

PIERRE JANET.

1. Conférence du 11 mars 1892. (*Archives de neurologie*, 1892, 323.)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri Joly. LE COMBAT CONTRE LE CRIME. (Léopold Cerf, Paris, 1892.

Par son *Combat contre le crime*, M. Henry Joly clôture dignement la série de ses ouvrages consacrés à la psychologie et à la sociologie criminelles. Dans *le Crime* et dans *la France criminelle*, il avait étudié les caractères, les origines et les limites du mal. Dans son dernier volume, il s'occupe du traitement. Il ne s'en occupe pas en empirique ni en charlatan, aux vaines théories retentissantes, mais en médecin qui a fait plusieurs années de clinique, des visites multipliées aux hospitalières demeures où les délinquants sont soignés, assez étrangement, par des infirmiers nommés geôliers. Les prisons de Paris et des départements lui sont connues, et il a pu les comparer à celles de Belgique et de Hollande, qu'il admire fort. Personne plus que lui, en France, n'a qualité pour agiter les problèmes pénitentiaires. Nul ne s'intéresse avec plus d'intelligente sympathie à l'enfant coupable ou abandonné, et il faut lire les deux chapitres qu'il consacre à ce sujet qui n'est pas pour rien à l'ordre du jour. « Au 31 décembre 1887, les établissements correctionnels contenaient 7700 enfants. Sur ce nombre il n'y en avait que 1047 auxquels on pût trouver une parenté normale. Les 6653 autres étaient ou orphelins de père et de mère, ou orphelins de l'un de leurs parents, ou enfants naturels (1083); ou de parents inconnus ou disparus (730), ou de parents mendiants et vagabonds (975), ou de parents ayant déjà subi des condamnations (1071). » Ce passage est un échantillon des nombreux documents que M. Joly dissémine dans ses livres, au courant de la plume, et comme par hasard.

Sur bien des points, j'ai le plaisir de me trouver d'accord avec lui. Pas sur tous cependant. Il donne un petit coup de règle, en passant, à ma théorie de la responsabilité. « Un esprit subtil, dit-il, a cru récemment devoir substituer l'idée de personne à l'idée de liberté comme fondement de la responsabilité pénale. Métaphysiquement, l'idée de personne est au moins aussi obscure ou aussi obscurcie que l'idée de liberté. » — Soit, mais, si obscure ou si obscurcie que puisse être l'idée de personne, elle est indéniable, et l'autre ne l'est pas; et c'est là une fameuse différence quand il s'agit d'établir un fondement que nul ne puisse contester sans absurdité.

Sur le jury, en revanche, nous concluons à peu près de même. La conclusion de M. Joly, toutefois, est plus hésitante, et moins sévère que la mienne pour cette extraordinaire institution. Je m'étonne de cette timidité, insolite chez lui et peu conséquente avec ses informations. Car il est, ici comme partout, fort bien informé. Il sait très bien que les Hollandais, « ce peuple si libre, et si libre depuis longtemps », et dont il vante si haut les institutions pénales, n'ont jamais « éprouvé le besoin d'adopter le jury ». Il connaît les jurés; il vous dira (p. 15) ce mot typique de trois d'entre eux, bordelais : « Mais pourquoi veut-on que nous condamnions cet homme-là? Il ne nous a rien fait à nous! » Il ne lui a pas échappé que les dispositions légales relatives à la composition du jury sont ce qu'il y a de plus prodigieux, étant donné le principe que ce tribunal soi-disant démocratique doit être le fidèle miroir de la société. En effet, comme le dit un magistrat dans un rapport officiel (p. 51), « la loi commence par éliminer du jury les éléments non seulement d'intelligence, mais d'ordre, de justice et de force ». Elle élimine, en effet, « les magistrats de tout ordre, toute l'administration, toute l'armée, tous les ministres du culte, tous les commerçants déjà membres des tribunaux de commerce (c'est-à-dire les plus considérés et les plus dignes de confiance), tous les sénateurs et députés, tous les agents de contributions..., etc., etc. N'oublions pas non plus que la pratique, sinon la loi, élimine encore ceux qui, ayant beaucoup de loisirs, aiment à les employer autrement que dans l'accomplissement d'un devoir social, et qui trouvent dans leurs relations, dans leur influence, mille moyens de se faire exempter. » Or, le résultat de ces éliminations et de ces exemptions, dans certains départements, comme les Bouches-du-Rhône et l'Hérault, c'est que « les jurés se recrutent très largement dans les classes mêmes qui vivent de la fraude », d'où il suit qu'ils acquittent régulièrement les fraudeurs coupables de faux, même avoués.

M. Joly sait tout cela, et bien d'autres choses encore; mais il ne peut se défendre d'un reste de sympathie, de je ne sais quelle faiblesse de cœur éclectique pour cette superstition prise au sérieux par tant d'académiciens. Il me paraît, dans son livre comme dans des articles publiés par *le Correspondant*, attacher trop d'importance à l'impression favorable que certains présidents d'assises ont gardée des jurys présidés par eux — quand ces jurys ont subi leur influence, — et qui s'exprime dans leurs rapports confidentiels. Tant que la composition du jury, jusqu'en 1848, est restée bourgeoise, la magistrature n'a cessé de maugréer contre lui. Au contraire, quand il devint tout à fait peuple, elle l'enguirlande d'éloges unanimes. Cela étonne notre auteur. Cela ne me surprend pas du tout. Car le jury bourgeois résistait, tandis que le jury populaire cédait, au début du moins, — non maintenant — à l'influence du magistrat directeur, et subissait son prestige, quand prestige il y avait. Aussi qu'est-ce que les présidents, en 1848, louent de préférence, dans ces « artisans ou cultivateurs honnêtes », substi-

tués aux censitaires de naguère? Ils les louent d'être « *plus exempts d'orgueil*, plus exacts, plus attentifs, enfin, *plus dociles aux exhortations et aux démonstrations des magistrats* ». Singuliers juges, dont la docilité est la vertu dominante et qui ne marchent droit qu'à la condition de se laisser mener! Qu'est-ce qui s'oppose, dès lors, à leur suppression et à leur remplacement par la magistrature? Rien, dit M. Joly, si ce n'est « le pouvoir de l'habitude, la puissance des mots ». Mais cela suffit à ses yeux pour le détourner d'une réforme radicale. Il aimerait mieux un effort nouveau « pour arriver à l'entente des magistrats et des jurés, telle qu'elle s'est réalisée à certaines époques dans plus d'une région de notre pays ». Il oublie que cette *entente* s'est toujours opérée, soit aux dépens de la société, quand la magistrature, en prévision de l'indulgence ou de l'inintelligence du jury, s'est abstenue de poursuivre bien des crimes qui réclamaient une répression rigoureuse, soit aux dépens des accusés parfois, plus rarement, quand un jury trop docile aux suggestions du président a condamné là où une cour judiciaire aurait acquitté. La puissance de l'entraînement imitatif est si généralement et si profondément méconnue que les esprits les plus libres et les plus clairvoyants sont toujours portés à rechercher, à découvrir une raison d'être sérieuse aux sottises les plus évidentes, telles que le duel ou le jury, par ce seul fait qu'elles ont du succès.

Il y a quatre causes, officiellement reconnues, du progrès de la récidive : « l'insuffisance de la législation, la faiblesse du juge, la mauvaise organisation des prisons, la difficulté du reclassement dans la société ». C'est surtout à l'examen des deux dernières de ces causes que s'attache notre auteur. Avec lui on voit vite s'évanouir les illusions qu'on pouvait garder à l'endroit de notre régime pénitentiaire. Il semble qu'on s'y est livré à ce qu'il appelle la « culture de la récidive ». Que dire, qui n'ait été dit, des prisons où les détenus vivent en commun? Ils en sortent d'autant plus mauvais qu'ils y ont été plus nombreux. Et, de fait, la « proportion des récidivistes y est en raison de l'agglomération des détenus ». Par exemple, « quand la maison centrale de Clermont-sur-Oise avait 845 détenus, le rapport des récidivistes aux libérés y était de 27 pour 100 en moyenne; plus tard, quand son effectif s'est réduit à 408 prisonniers, la production des récidivistes y est tombée à 18 pour 100 ». Ces chiffres, et bien d'autres, peuvent passer pour éloquents en faveur de la cellule. Et cependant la cellule elle-même mérite-t-elle tout le bien que M. Joly en dit, du moins, telle qu'il l'a vue pratiquée en Belgique et en Hollande? « Les grands couloirs y sont éclairés par de hautes fenêtres où domine la rosace à formes ogivales ; la propreté des murs aide encore à la répartition d'une lumière qui, sans être intense, n'est pas du tout celle d'un cachot. Des inscriptions placées çà et là vous prient de parler à voix basse. Les parois sont loin d'être nues : ici, le Christ entouré d'un chapelet; là, une pancarte contenant des maximes morales. » On se

croirait dans la cellule d'un religieux. Aussi le prisonnier s'y attache-t-il si fort que, lorsqu'on le change de cellule pour une raison quelconque, il souffre de ce changement; et cette nostalgie de sa première chambre, cependant toute semblable à la seconde, est telle, nous dit-on, que certains détenus « vont jusqu'à en faire une véritable maladie ». Mais ces mêmes hommes qui ont voué à ces quatre murs ce culte douloureux n'en sont pas moins exposés à mourir de joie, si on leur annonce brusquement et sans préparation qu'ils vont en sortir. Faut-il voir là une des nombreuses contradictions de la nature humaine? Non; cela est tout simple : le cœur tient à ses habitudes en fait de douleurs et redoute d'en changer, parce que la variété les lui ravive; mais il ne demande pas mieux que de les échanger contre la joie. — On nous assure, le Dr Voisin en tête, que, d'après les données recueillies en Belgique, « le régime cellulaire, même prolongé, lorsqu'il est bien appliqué, n'aggrave pas la situation sanitaire, toujours fâcheuse, des détenus ». Je me souviens aussi qu'au Congrès de médecine mentale de 1889, le Dr Semal a invoqué une statistique, d'où il résulterait que, sur 900000 individus entrés dans les prisons belges, il ne s'est déclaré que 517 cas d'aliénation mentale, moyenne inférieure à celle de la population libre. Mais on lui a objecté, et l'objection émane d'hommes compétents, que, sur trois cas de folie réellement apparus dans les prisons cellulaires, c'est à peine si un seul est signalé. Il faut donc tripler au moins les chiffres du Dr Semal pour être dans la vérité des faits. Au Congrès de Bruxelles, je visitais dernièrement la prison de Saint-Gilles; le directeur, pour nous faire admirer la beauté de ce régime, nous disait que lorsque, après dix ans de cellule, les condamnés avaient à choisir, pour le reste de leur peine, entre la cellule et la prison commune, presque tous donnaient la préférence à la première. A mon avis, ce résultat est l'un des plus terribles arguments contre cette vie confinée, qui, on le voit, a pour effet d'atrophier complètement le sens social. Car il n'est pas douteux que si, après deux ou trois mois de cellule, on offrait à ces mêmes condamnés qui la chérissent si étrangement après dix ans, l'option entre elle et la prison ordinaire, ils préféreraient celle-ci. Transformer les pervers en abrutis : si c'est là toute la vertu de cette panacée pénitentiaire, il ne vaut pas trop la peine de la vanter.

Ce qui paraît certain, malgré tout, c'est que le régime cellulaire, là où il est complété par l'organisation du patronage vigilant et dévoué pendant et après l'incarcération, non seulement dans les pays du Nord déjà cités, mais en Portugal, a contribué à la diminution de la criminalité. L'amélioration est surtout frappante en Hollande. Pendant que le vol progressait rapidement chez nous et dans la plupart des nations civilisées, la proportion en descendait chez elle, de 111 à 79 par 100000 habitants, dans l'intervalle de 1851 à 1881. En tout cas, il n'est point douteux que la cellule est infiniment supérieure à la transportation (ou à la relégation, ce qui revient au même). En proie à leur fièvre

actuelle de colonisation, les nations européennes se sont fait là-dessus des illusions qui peu à peu se dissipent. La cellule est intimidante et redoutée, la transportation ne l'est plus, depuis que les moyens disciplinaires font défaut pour contraindre au travail les déportés, ou consistent en « un supplément de cinq années de travaux forcés infligé à des hommes déjà condamnés aux travaux forcés à perpétuité ». Quand on s'ennuie là-bas, du reste, on s'évade. En Guyane, rien de plus facile. A la Nouvelle-Calédonie même, il y a eu 949 évasions en 1884 et 800 en 1889. Mais pourquoi ces gens-là s'évaderaient-ils plus souvent, et plus souvent massacreraient-ils leurs gardiens, ce qui leur arrive maintes fois? Ils sont si bien là-bas! « L'amiral Courbet s'était plaint un jour que, sur le bateau (de transport), les transportés, quoique ne faisant rien, fussent mieux traités en vivres et en vins que les équipages chargés du service. Le directeur des colonies répondit que c'était là un traitement justifié, que ces hommes étaient fatigués par leur détention et *leurs excès antérieurs*, et qu'il y avait intérêt à les amener en bon état sur les lieux de leurs travaux futurs. » Cela rappelle ce casuiste, si vilipendé par Pascal, qui dispensait du jeûne et du maigre un libertin fatigué pour avoir couru après des femmes de mauvaise vie.

Si donc le choix ne nous était permis qu'entre la prison commune, la transportation et la cellule, je dirais volontiers : Va pour la cellule, même pour les peines de longue durée. Mais il me semble que, en ce qui concerne ces dernières, il serait bon de fractionner plus qu'on ne le fait, à savoir en petits groupes de 3, 4, 5, 6 détenus, la population des prisons, et de s'évertuer à ne mettre ensemble que des individus jugés propres à ne point se contaminer par leur mutuel contact, peut-être même à s'améliorer un peu réciproquement, soit par suite de quelque similitude professionnelle qui leur permette de collaborer, soit au contraire à raison de quelque opposition psychologique, qui les contraindra à s'observer et mettra obstacle à leur intimité excessive. « *Nunquam duo, semper tres* », dit un vieil adage. Le *nunquam duo* est surtout vrai en prison. Mais c'est la nature du *trio* ou du *quatuor* qui importe. Ce serait là affaire de tact moral, mal aisé à rencontrer, je l'avoue, chez la plupart des gardiens. Il faut toujours en revenir là : tant vaudra le personnel, tant vaudra le régime. — Quoi de plus séduisant, par exemple, et de meilleur en soi que la libération conditionnelle? Oui, mais pourvu que la faveur politique ne s'en mêle pas; et notre auteur nous cite au moins un fait (p. 277) qui montre qu'elle commence à s'en mêler.

Je n'ai fait que glaner çà et là quelques documents tombés de la gerbe abondante de M. Joly. Il y a bien d'autres remarques à faire sur son livre. M. Ferri, s'il le lit, comme c'est probable, ne manquera pas d'en faire une, qui lui paraîtra capitale : c'est que M. Joly, dans l'énumération des armes à forger contre le crime, a omis de mentionner ses *sostitutivi penali* (les substituts de la peine). Il entend par là

les réformes d'ordre politique ou économique qui auraient, suivant lui, pour effet de tarir les sources diverses du délit. L'idée est très juste. Par malheur, on voit, dans toutes les applications qui en sont faites par M. Ferri lui-même, qu'il oublie les principales, celles qui ont trait à la direction de la croyance et du désir par l'éducation. En revanche, il attache trop d'importance à des progrès législatifs ou industriels dont le résultat n'a pas répondu toujours à l'attente générale. Il semble croire que le vote de la loi sur le divorce est destiné à supprimer les *uxoricides*, les violences entre époux. Il n'y paraît pas en France. Il se persuade, avec la plupart des criminalistes, qu'il suffit de faire passer un chemin de fer dans une contrée pour y faire disparaître le brigandage, ou d'allumer des becs de gaz dans une ville pour y diminuer des trois quarts la proportion des attaques nocturnes. La vérité est qu'aussitôt après l'importation de ces inventions modernes dans un pays nouveau, les malfaiteurs sont quelque temps désorientés : ils n'osent pas attaquer les trains comme naguère les diligences, ni affronter la vive lumière du gaz comme celle de fumeux réverbères. Mais ils ne tardent pas à se frayer des voies nouvelles, aussi supérieures en efficacité aux voies anciennes que les locomotives le sont aux pataches ou le gaz aux lanternes. Il ne leur suffit même pas d'avoir créé ces formes toutes neuves de brigandage, sociétés anonymes, agiotage, explosions de dynamite, etc., etc.; au moindre sommeil de la police, on les voit ressusciter les formes traditionnelles. Ce n'est pas seulement en Turquie, et aux portes de Constantinople, qu'on entend parler de brigands arrêtant des trains de chemins de fer, détenant et rançonnant une centaine de voyageurs, et forçant le gouvernement à traiter avec eux. En Russie (voir le journal *le Matin*, 30 décembre 1891), « le brigandage, écrit-on de Varsovie, prend des proportions effrayantes dans les gouvernements du Sud. Les attaques de trains sont devenues tout à fait fréquentes depuis un mois. » Sommes-nous bien sûrs que l'exemple ne gagnera pas les nations occidentales? L'hiver dernier, non loin de Paris, un tramway a été attaqué par deux jeunes malandrins; fait isolé jusqu'ici, mais il n'est pas de mauvaise graine qui ne germe un jour ou l'autre.

M. Joly ne parle pas des *substituts de la peine*, mais il les connaît bien cependant, et il les recommande à l'occasion. Il sait distinguer les faux des véritables. Il n'a aucune confiance, par exemple, dans le rétablissement des *tours* pour arrêter la progression des infanticides, et il a raison. Mais, dans son chapitre intitulé *les Enfants à préserver*, il rend justice aux efforts intelligents que la législature contemporaine a faits en faveur de l'enfance abandonnée matériellement ou moralement. Dans un chapitre suivant, il s'étend longuement sur les pénitenciers, et, s'il n'est pas dupe de leurs belles apparences, telles qu'elles s'étalent sous les yeux naïfs des visiteurs de passage, il ne les dénigre pas non plus de parti pris. Il a une prédilection visible pour celles de ces colonies qui sont dues à l'initiative privée (autant dire religieuse), et la com-

paraison statistique qu'il fait de celles-ci avec les colonies publiques n'est pas à l'avantage des dernières (p. 147). Pourtant ici encore (p. 149) il fait preuve d'un éclectisme très opposé à tout esprit d'exclusion.

En somme, ouvrage utile et documenté, et qui vient bien à son heure.

G. Tarde.

Dr J. **Séglas**. Des troubles du langage chez les aliénés. J. Rueff et Cie, 1892. 1 vol. in-12 relié, 304 p., 17 figures.

Le livre de M. Séglas sur les troubles du langage chez les aliénés fait partie de la bibliothèque médicale Charcot-Debove. Tous ceux qui s'intéressent aux publications scientifiques connaissent bien cette collection de petits volumes si commodes et si élégants qui vont former une grande encyclopédie médicale. Quoique le plan d'ensemble embrasse toute la médecine, chaque ouvrage a son unité et son indépendance; ce n'est pas un résumé vulgaire des travaux connus, un simple article de dictionnaire, mais une œuvre originale. Le volume écrit par M. Séglas est particulièrement nouveau, car il inaugure en médecine une méthode qui sera, croyons-nous, des plus fécondes: l'auteur, après ses travaux de médecine mentale, n'a pas hésité à aborder l'étude pénible des ouvrages philosophiques et il est partisan décidé de l'application des études psychologiques aux recherches sur l'aliénation mentale. Il ne suffit plus aujourd'hui de raconter la vie et les bizarreries d'un fou d'une manière superficielle, comme on l'a fait trop longtemps; l'aliénation anecdotique a fait son temps. D'autre part les recherches d'anatomie pathologique n'ont pas donné sur ce point tous les résultats qu'on en attendait. Il faut essayer quelque chose de nouveau; il faut analyser la pensée d'un aliéné comme le médecin analyse les symptômes physiques d'une maladie organique. Or l'analyse d'un esprit se fait toujours de la même manière; qu'il s'agisse d'une pensée délirante ou d'un jugement à peu près sain : c'est toujours une analyse psychologique. Bientôt des études préalables de psychologie seront nécessaires pour aborder l'examen des maladies nerveuses et mentales, comme il est nécessaire d'avoir quelques notions sur la physiologie du poumon avant d'ausculter un malade. La psychologie n'a pas trop à s'enorgueillir de cette situation nouvelle, car les services rendus sont réciproques et il n'est pas besoin d'insister pour montrer tout ce que l'étude des maladies de l'esprit, qui sont de véritables expériences naturelles, a déjà appris aux psychologues.

Le problème du langage est précisément l'une des questions où l'union de la psychologie et de la médecine a été particulièrement féconde; on se souvient des travaux de M. Charcot sur l'aphasie et sur les différents types du langage. Il serait très intéressant de reprendre aujourd'hui cette étude des aphasies, depuis qu'un très grand nombre

d'observations nouvelles publiées surtout en Allemagne et en France sont venues montrer des formes et des complications nouvelles. Mais l'aphasie proprement dite n'est pas l'objet du livre de M. Séglas. Il se contente de rappeler les schémas (p. 6) et de signaler quelques relations entre les aphasies proprement dites et l'aliénation (p. 79). En effet les aphasies sont des lésions localisées assez nettement au point de vue psychologique comme au point de vue anatomique, ce ne sont pas de véritables aliénations. Les troubles du langage les plus fréquents chez les aliénés et ceux qui sont particulièrement décrits dans le livre de M. Séglas sont un peu différents. Au lieu d'être des destructions complètes et localisées de tel ou tel élément du langage, ce sont des troubles dans les opérations psychologiques, des altérations fonctionnelles. Le langage n'est pas détruit, mais il est transformé d'une manière plus ou moins profonde et plus ou moins durable. C'est à l'étude de ces altérations fonctionnelles que la plus grande partie du livre est consacrée.

Même ainsi précisée, une semblable étude ne laisse pas d'être très vaste et très complexe : M. Séglas divise son sujet d'une façon plutôt psychologique que médicale. Il ne cherche pas à distinguer les diverses maladies mentales les unes des autres, il ne consacre pas un chapitre spécial au langage des mélancoliques ou au langage des hystériques. Il pense, et à notre avis fort justement, que les lois de la pathologie mentale sont les mêmes dans toutes ces diverses maladies qui diffèrent les unes des autres beaucoup moins qu'on ne le croit généralement. M. Séglas étudie séparément les diverses manifestations du langage, parole, écriture, mimique. Mais dans chaque partie, il introduit une subdivision qui nous parait des plus importantes et qu'il aurait peut-être été avantageux de mettre au premier plan. Le langage est un phénomène très complexe qui dépend de toutes les autres opérations de l'esprit et du corps. « Pour bien parler, il faut 1° un fonctionnement intellectuel normal, puis 2° la présence rapide à l'esprit des mots ou des phrases correspondant exactement aux idées à exprimer, enfin 3° un mode correct de l'expression des idées, au dehors de la traduction verbale des idées » (p. 8). La première opération, c'est l'intelligence elle-même avec toutes ses lois qui, évidemment, a une influence énorme sur sa propre expression, sur le langage; la troisième opération, c'est la partie mécanique du langage, le bon fonctionnement des appareils sensitifs et moteurs nécessaires pour entendre la parole ou pour la prononcer. Ce sont là deux choses essentielles sans doute, mais extérieures au langage proprement dit considéré comme faculté psychologique. Au contraire, la seconde opération qui consiste à associer correctement les mots aux idées, c'est la fonction même du langage, la plus importante au point de vue qui nous occupe. A ces trois opérations correspondent trois formes différentes d'altérations du langage; qu'il s'agisse de la parole, de l'écriture ou de la mimique, on peut constater 1° des altérations résultant de

troubles intellectuels plus généraux dont elles sont la manifestation, c'est ce que M. Séglas propose d'appeler des *dyslogies*; 2° des modifications dues à des troubles des organes d'expression, les *dyslalies*; 3° des altérations dues à des troubles de la fonction même du langage, les *dysphasies*. Quoique M. Séglas ait tenu à faire un travail complet et qu'il ait analysé toutes ces modifications du langage, nous lui saurons gré d'avoir insisté beaucoup plus longuement sur la troisième qui nous parait la plus importante et qui forme plus exactement le sujet du livre.

Bien naturellement, le défaut d'intelligence chez les imbéciles et les idiots réduira le langage à une sorte « d'écholalie réflexe » et supprimera l'intelligence de la parole d'autrui : « les enfants les plus intelligents ne sont pas ceux qui parlent, mais ceux qui comprennent le plus vite » (p. 12). D'autres maladies, les aliénations proprement dites, modifient la *rapidité*, la *forme*, la *syntaxe* ou le *contenu* du langage. Signalons les diverses formes du mutisme chez les aliénés, les variations de la voix, la loquacité incohérente du maniaque qui devient une sorte de langage réflexe, d'impulsion inintelligente, la trivialité, la verbigération, cette emphase singulière avec laquelle certains malades déclament quelques phrases banales, ces néologismes, enfin, que certains délirants emploient sans cesse, soit qu'ils les répètent par une imitation automatique, soit qu'ils les inventent pour exprimer et systématiser leur délire. Au cours de ces études M. Séglas signale et adopte, nous en sommes très heureux, des analyses que nous avions faites autrefois de certains troubles du langage présentés par les abouliques. Ils sont parfois incapables de lire, de comprendre la parole et même de parler, non parce que les images du langage leur manquent, mais parce qu'ils sont incapables d'effectuer la synthèse des différents phénomènes psychologiques nécessaires pour comprendre et pour parler. N'oublions pas pour terminer ce résumé des altérations du langage dépendant de troubles intellectuels, de signaler des faits analogues dans le langage écrit. L'écriture peut être trop rapide, si rapide même qu'elle devient impossible; elle présentera des répétitions, des néologismes, des formules de conjuration. M. Séglas a fait reproduire dans son livre plusieurs spécimens d'écriture et plusieurs dessins dont les caractères sont très significatifs.

Passons rapidement sur les *dyslalies*, les troubles du langage par éducation défectueuse de la parole, par malformation congénitale ou accidentelle, par maladie du système nerveux central ou périphérique. La description de la parole du paralytique général est très bien faite et peut être très utile; au contraire, ce que M. Séglas appelle des laloneuroses spasmodiques demanderait peut-être plus d'explications. Nous regrettons un peu que M. Séglas n'ait pas insisté davantage sur le bégaiement, qui nous parait dépendre souvent de troubles intellectuels assez curieux et avoir son importance dans la pathologie mentale. Mais ces études sont un peu spéciales pour la *Revue*.

Les chapitres les plus intéressants pour les philosophes contiennent l'étude de la fonction même du langage et des altérations qu'elle peut subir dans diverses maladies de l'esprit. D'une façon grossière et simplement pour classer les faits reconnus, cette fonction peut être diminuée, réduite momentanément à rien ou exagérée, elle peut être, si l'on peut ainsi dire, modifiée en moins ou en trop.

Les diminutions de la fonction du langage donnent lieu à diverses amnésies verbales; ces aphasies diffèrent des aphasies d'origine organique par lésion grossière des centres du langage. Au lieu d'être définitives et irrémédiables, elles sont momentanées, transitoires, ce qui leur donne des caractères tout particuliers. Certaines intoxications, celle du tabac (p. 87) par exemple, certains états dus probablement à des ischémies cérébrales localisées, comme la migraine ophtalmique (p. 89), produisent de ces amnésies verbales transitoires. Le mutisme hystérique, dit M. Séglas, doit être souvent de ce genre; cela est sans doute vraisemblable, mais il ne faut pas oublier que les amnésies hystériques ont le plus souvent une nature toute particulière. Ces amnésies se rencontrent aussi chez les mélancoliques, et l'une des observations les plus curieuses du livre est celle d'une malade de ce genre. La fonction du langage semblait se modifier à chaque instant : un jour elle était incapable de comprendre la parole et répondait correctement aux questions posées par l'écriture (p. 109); à un autre moment elle devenait incapable de lire et ne pouvait plus reconnaitre les mots écrits : « la stupeur ne semble prendre à chaque moment que tel ou tel centre », ou, comme nous disions nous-mêmes autrefois, son pouvoir de synthèse affaibli ne peut plus réunir toutes les images qui constituent un mot et perd tantôt les unes, tantôt les autres. M. Séglas n'hésite pas à rattacher à ces amnésies transitoires le phénomène bien connu présenté par certains malades à idées fixes, la recherche angoissante d'un mot. Il a sans doute raison en partie et ces malades souffrent d'une sorte d'amnésie verbale paroxystique, mais leur maladie est, croyons-nous, plus complexe. M. Séglas n'avait pas, il est vrai, à entrer dans ces études différentes, il lui suffisait de rattacher par un point ce phénomène curieux aux précédents.

La fonction du langage peut être inversement exaltée, les mots au lieu de s'effacer et de disparaître malgré les efforts de l'esprit pour les retrouver peuvent au contraire s'imposer continuellement. Ce sont les diverses formes d'obsessions ou mieux d'hallucinations verbales. Comme le mot est un composé de diverses images, auditives, visuelles, kinesthésiques, etc., l'obsession pourra revêtir des formes différentes. Nous aurons à constater l'hallucination auditive verbale (p. 116), si fréquente et si variée chez le persécuté, l'hallucination visuelle verbale, qui est réelle quoique plus rare (p. 117), nous aurons surtout l'hallucination kinesthésique verbale. On connait bien ce dernier phénomène que M. Séglas a déjà décrit très souvent sous le nom d'hallucination psycho-motrice; nous avons déjà résumé ses travaux

dans cette *Revue* en exposant un cas nouveau du phénomène, nous ne pouvons y revenir. En un mot M. Séglas a donné l'explication d'un phénomène signalé depuis longtemps sous le nom de voix épigastriques, hallucinations psychiques de Baillarger, etc. Il a montré que ce phénomène n'est que la reproduction des sensations musculaires que nous éprouvons pendant notre propre parole. Les malades nous disent : « c'est comme si ma langue remuait tout le temps », et de fait leur langue remue quelquefois réellement et les malades prononcent tout bas ces mots qu'ils prétendent sentir dans leur estomac. En décrivant ce phénomène, j'avais ajouté autrefois un petit détail, j'avais montré que les malades de ce genre ne peuvent pas parler eux-mêmes spontanément, au moment où ils éprouvent ce genre d'hallucination tandis que ceux qui ont des hallucinations auditives peuvent parler sans interrompre leur voix. Il semble que les images musculaires déjà employées dans les constructions de l'hallucination ne pouvaient plus servir à la parole articulée volontaire. M. Séglas a tiré un grand parti de cette remarque, il s'en est servi pour expliquer le mutisme continuel d'une malade extrêment curieuse, A. (p. 145). Obsédée continuellement par des images kinesthésiques verbales, elle avait complètement perdu la parole volontaire. On voit combien le mutisme, ce symptôme banal, peut avoir de causes différentes et combien il est nécessaire d'analyser psychologiquement l'état mental d'une malade. D'après toutes ces observations et d'après les opinions mêmes de M. Séglas je trouve encore juste de désigner ce phénomène sous le nom d'hallucination kinesthésique verbale; M. Séglas ne s'est pas rendu à mes observations et il préfère le terme plus vague et même inexact d'hallucination verbale psycho-motrice; le seul moyen de trancher ce différent c'est d'appeler ces voix les hallucinations verbales de M. Séglas.

Dans certains cas, dont le caractère particulier n'a peut-être pas encore été bien déterminé, ces hallucinations se compliquent ou plutôt se complètent et se transforment en diverses catégories d'impulsions verbales. Tantôt le malade crie au hasard toutes espèces de phrases comme le maniaque (p. 149). Tantôt il répète malgré lui une injure, un juron, une phrase stéréotypée dont il ne peut se débarrasser. Cette parole se fait quelquefois avec une certaine conscience du malade, tantôt tout à fait à son insu. M. Séglas rapproche avec raison ce phénomène de l'écriture automatique des hystériques dont elle résume brièvement les principaux caractères. Cette comparaison nous parait d'autant plus juste que nous avons pu reproduire expérimentalement la parole automatique par le même procédé qui nous avait servi autrefois à produire l'écriture automatique. Nous disions, dans un de nos premiers travaux sur les actes inconscients, en 1886, qu'en détournant l'attention du sujet de ses images kinesthésiques, en le forçant par exemple à écouter une conversation, on pouvait arriver à le faire écrire sans qu'il s'en doute. En détournant

l'attention d'une autre manière, en empêchant le sujet de se préoccuper de sa propre parole, on peut arriver à le faire parler sans qu'il le sache [1]. Cette parole automatique a les mêmes caractères que l'écriture subconsciente et s'explique de la même manière. M. Séglas décrit ainsi les diverses variétés de l'impulsion verbale connues sous le nom d'onomatomanies.

A propos de ces hallucinations et de ces impulsions, M. Séglas esquisse une théorie du sens musculaire qui malheureusement ne nous satisfait pas complètement. Il reconnaît bien l'existence de sensations d'origine périphérique appelées sensations kinesthésiques, mais il tient à ajouter un autre phénomène tout à fait différent du premier, « un sentiment d'innervation, de décharge nerveuse, d'impulsion d'origine centrale ». Ce phénomène central, antérieur au mouvement que nous voulons faire, existe bien sans doute, mais il n'est pas indépendant du premier. Ce sont tout simplement les images, les souvenirs d'anciennes sensations kinesthésiques. Dans la vision aussi nous avons deux phénomènes, l'un d'origine périphérique quand nous avons les yeux ouverts, l'autre d'origine centrale quand nous nous représentons une couleur les yeux étant fermés; mais ces deux phénomènes ne sont pas indépendants l'un de l'autre, l'un est la sensation, l'autre l'image de la sensation. Pour soutenir sa thèse M. Séglas nous montre des faits qui ne nous semblent pas décisifs. Un agraphique, nous dit-il, ne peut pas écrire lui-même, mais il peut comprendre l'écriture quand on lui dirige la main sur des lettres. C'est tout simplement, à notre avis, qu'il ne sait plus reproduire lui-même et spontanément les images kinesthésiques de l'écriture, mais qu'il ne peut encore éprouver les sensations kinesthésiques graphiques d'origine extérieure. Cette perte des images d'un sens avec conservation des sensations de ce même sens est un fait exceptionnel sans doute, mais possible; dans notre leçon sur l'amnésie hystérique, citée plus haut, nous avons étudié une personne, Mme D..., qui n'a à sa disposition aucune image, quoiqu'elle ait conservé toutes les sensations.

Il ne serait pas juste de reprocher à M. Séglas de ne pas avoir traité à propos du langage toutes les questions psychologiques qui peuvent s'y rattacher. Il aurait fallu entreprendre tout un traité de psychologie. Bornons-nous à constater qu'il a traité à fond un grand nombre de questions importantes et qu'il a fourni des faits, des matériaux pour l'étude des autres. Cela suffit pour que cette monographie sur le langage des aliénés fournisse aux médecins un grand nombre de notions utiles pour le diagnostic et l'interprétation de leurs malades, et permette aux psychologues de compléter sur bien des points la théorie des images et celle du langage.

PIERRE JANET.

1. Deuxième conférence faite à la Salpêtrière sur l'amnésie hystérique, *Arch. de neurologie*, juillet 1892, p. 42.

Goblet d'Alviella. L'IDÉE DE DIEU D'APRÈS L'ANTHROPOLOGIE ET L'HISTOIRE. 1 vol. in-8°. 1892, Paris, Félix Alcan.

Rechercher les premières formes de la religion d'après la psychologie, la linguistique, l'archéologie préhistorique et l'ethnographie comparée; en suivre le développement, de la physiolâtrie et du spiritisme au polythéisme, du polythéisme au dualisme, du dualisme au monothéisme : tel est l'objet de cet intéressant ouvrage, qui expose brièvement, mais avec clarté et précision, les résultats généraux des études faites de notre temps sur l'évolution religieuse de l'humanité. Il est divisé en six chapitres : 1° Méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des religions; 2° Genèse de la notion du divin; 3° Polydémonisme et polythéisme; 4° Dualisme; 5° Monothéisme; 6° L'avenir du culte d'après son passé.

Ne pouvant songer à analyser ici un livre qui en résume un grand nombre d'autres, et dont chaque page est singulièrement instructive, nous nous bornerons à présenter au lecteur les réflexions que nous suggère le second chapitre, consacré à la genèse de la notion du divin.

Selon Auguste Comte, le point de départ des religions est le fétichisme, par où il entend l'adoration des objets ou phénomènes naturels. Pris en ce sens général, le fétichisme, qui eût été mieux nommé *physiolâtrie*, s'explique par la tendance primitive de l'esprit humain à personnifier tous les corps extérieurs quelconques, c'est-à-dire à les concevoir comme animés d'une vie essentiellement analogue à la nôtre. De cette tendance primitive le philosophe français voit un témoignage universel et irrécusable dans la constitution métaphorique du langage humain. « On ne saurait douter, remarque-t-il, que la formation du fond essentiel de ce langage ne remonte, en grande partie, jusqu'à cet âge du fétichisme proprement dit... L'opinion ordinaire, qui attribue surtout le fréquent usage des expressions figurées à la seule disette des signes directs, est sans doute trop rationnelle pour devenir suffisamment admissible, autrement qu'envers une époque très avancée de l'évolution intellectuelle. Jusqu'alors, et précisément pendant le temps qui eut dû le plus influer sur la formation ou plutôt le développement de la langue humaine, l'excessive surabondance des figures a dû tenir bien davantage au régime philosophique alors dominant, qui, surtout à l'état de fétichisme, assimilant directement tous les phénomènes possibles aux actes humains, devait faire introduire, comme essentiellement fidèles, des expressions qui ne peuvent plus nous sembler que métaphoriques, depuis que nous avons complètement dépassé l'état mental qui en motivait le sens littéral [1].

Selon M. Herbert Spencer, c'est du culte des ancêtres, de la nécrolâtrie, que sont sorties les religions. La nécrolâtrie s'explique elle-

1. *Cours de philosophie positive*, 2e édit., t. V, p. 37.

même par le dédoublement de la personne, par la distinction de l'esprit et du corps, laquelle doit son origine aux phénomènes physiques de l'*ombre* et de l'*image réfléchie*, d'une part, et, d'autre part, aux phénomènes psychologiques du rêve et de l'hallucination. M. Spencer montre comment le culte des morts, des *esprits revenants*, a produit celui des fétiches, celui des idoles, celui des animaux, celui des plantes, enfin celui du soleil, de la lune, en général des grands objets et des grandes forces de la nature. « Les faits, dit-il, permettent de penser que la conception qui personnifie l'aurore provient de ce que le nom d'*aurore* a servi de nom propre. Chez les races inférieures, nous voyons que la personnification des étoiles et des constellations existe à côté de la croyance que ces astres ont été jadis des hommes. Il en est ainsi de la lune.... Enfin le culte du soleil dérive de deux façons du culte des ancêtres. Tantôt ce sont les conquérants qui viennent du pays où le soleil se lève et qu'on appelle pour cela *enfants du soleil*; ils finissent par regarder le soleil comme leur ancêtre; tantôt le soleil n'est qu'un nom métaphorique donné à un individu, soit pour son esprit extérieur, soit pour les actes qu'il accomplit, soit enfin pour le rang auguste qu'il occupe; d'où l'identification avec le soleil dans la tradition, et par suite le culte du soleil [1]. »

Ainsi, tandis qu'Auguste Comte ne fait jouer aucun rôle, dans l'évolution religieuse, à l'hypothèse des esprits, c'est dans cette hypothèse et dans la nécrolâtrie que M. Spencer voit la racine de tous les cultes. Pour le premier, la physiolâtrie a été primitive, spontanée, universelle. Pour le philosophe anglais, elle n'a été que consécutive au spiritisme.

M. Goblet d'Alviella réunit les deux théories; il tient qu'elles sont vraies l'une et l'autre, et que chacune d'elles n'a que le tort d'être exclusive. L'évolution religieuse, selon lui, a une double origine; on ne doit rejeter ni la personnification spontanée et primitive, niée par M. Spencer, ni le dédoublement de la personne, négligé par Auguste Comte; et il ne faut pas subordonner l'un de ces principes à l'autre. « Il est possible, dit-il, que sur certains points le culte des morts se soit montré le premier, ou encore que les deux conceptions se soient formées parallèlement avec prédominance de l'une ou de l'autre. Il semble qu'en Chine le culte des ancêtres soit venu se greffer sur un naturisme antérieur. Parmi les Polynésiens, on a pu établir que le culte des morts, originaire des archipels orientaux, a recouvert par place, l'ancienne vénération mythologique de la nature, alors qu'il n'a presque pas pénétré dans les îles les plus occidentales de la Micronésie. Tout ce que je soutiens, d'ailleurs, c'est qu'aucune de ces deux formes ne représente un antécédent nécessaire de l'autre. Le point important, dès lors, c'est que l'homme, arrivé, par des procédés intellectuels, plus ou moins indépendants l'un de l'autre, à person-

1. *Principes de sociologie*, trad. Cazelles, t. I, p. 574.

nifier les âmes des morts et les objets naturels, leur a ensuite attribué également le caractère d'êtres surhumains et mystérieux. Ajoutons que le fait a dû se passer partout, car il n'est pas un peuple où l'on ne rencontre ces deux formes de croyances juxtaposées et entremêlées (p. 86). »

M. Goblet d'Alviella repousse, avec toute raison selon nous, cette idée de M. Spencer « que le spiritisme est sorti de la nécrolâtrie, en d'autres termes, que les esprits étaient invariablement des morts dont l'individualité s'était effacée à la longue » (p. 111). Il montre les liens qui, chez de nombreux peuples, « rattachent directement les esprits à une personnification antérieure d'objets ou de phénomènes naturels ». Le spiritisme est sorti, non d'un cas particulier, mais de tous les cas possibles de dédoublement. Le culte des ancêtres est au culte des esprits ce que l'espèce est au genre. Comment pourrait-on le contester? Si la croyance aux *doubles*, aux esprits, a été suggérée par les phénomènes de l'ombre, de l'image réfléchie et du rêve, le dédoublement a dû s'étendre, dès l'origine, à tous les êtres, s'appliquer aux choses comme aux personnes : on a dû croire que chaque objet ayant, comme l'homme, son ombre, son image physique dans le miroir des eaux, son image psychologique dans le rêve avait, aussi bien que l'homme, son double, son esprit. Il y avait donc d'autres esprits que ceux des morts. Ce qui est vrai, c'est que les esprits des morts ont pris une place et une importance de plus en plus grandes dans l'imagination religieuse, qui souvent même a étendu leur action, au point de la substituer à celle des autres esprits.

Un point qui nous semble mériter une attention particulière, c'est le rôle qu'a pu et dû jouer la croyance aux doubles ou esprits des choses dans la transformation de la physiolâtrie primitive en polythéisme anthropomorphique. Auguste Comte explique cette transformation, la plus fondamentale, à ses yeux, que l'esprit religieux ait jamais pu subir, par le progrès des facultés de comparer, de généraliser et d'abstraire, progrès d'où est résultée nécessairement la prépondérance des idées spécifiques sur les idées individuelles.

« Il est évident, dit-il, que la généralisation insensiblement croissante des diverses observations humaines a dû finir par en nécessiter d'analogues dans les conceptions théologiques correspondantes et déterminer ainsi l'inévitable transformation du fétichisme en un simple polythéisme. Car les dieux proprement dits diffèrent essentiellement des purs fétiches par un caractère plus général et plus abstrait, inhérent à leur résidence indéterminée. Ils administrent chacun un ordre spécial de phénomènes, mais à la fois dans un grand nombre de corps, en sorte qu'ils ont tous un département plus ou moins étendu; tandis que l'humble fétiche ne gouverne qu'un objet unique, dont il est inséparable. Ainsi à mesure qu'on a reconnu la similitude essentielle de certains phénomènes chez diverses substances, il a bien fallu rapprocher les fétiches correspondants, et les réduire enfin

au principal d'entre eux, qui dès lors s'est élevé au rang de Dieu, c'est-à-dire d'agent idéal et habituellement invisible, dont la résidence n'est plus rigoureusement fixée.... Voilà donc le passage intellectuel du fétichisme réduit essentiellement à l'inévitable prépondérance des idées spécifiques sur les idées individuelles, au second âge de notre enfance, aussi bien sociale que personnelle [1]. »

L'explication n'est pas satisfaisante. Dès l'origine l'esprit humain a dû saisir entre les objets des ressemblances et des différences, c'est-à-dire avoir des idées spécifiques et des idées individuelles. Il semble aussi que l'homme primitif a pu facilement réduire les fétiches semblables au principal d'entre eux, attacher à celui-ci des sentiments plus intenses et proprement religieux, lui donner pouvoir sur les autres, sans avoir besoin d'en séparer un agent idéal, une personne divine. D'autre part, on ne voit pas de lien entre la perception des ressemblances que présentaient plusieurs fétiches et la conception d'un agent invisible et personnel, séparé des phénomènes. Cette conception était chose absolument nouvelle pour les fétichistes ou physiolâtres que se représente Auguste Comte. Elle devait, au contraire, se présenter d'elle-même à l'imagination des hommes chez qui, par suite d'observations très simples, s'était formée la croyance aux doubles. N'était-ce pas l'extension même de cette croyance? Chaque objet ayant son double, son esprit, il était tout naturel d'en supposer un à l'objet antérieurement personnifié, et de placer exclusivement en ce double, en cet esprit, la volonté et la force divines qui avaient paru jusqu'alors animer l'objet lui-même.

Ce qui caractérise le polythéisme anthropomorphique, c'est le dédoublement des fétiches. Ce dédoublement était, dans la théorie positiviste, un problème dont Auguste Comte avait bien vu la difficulté. « Quand on réfléchit, dit-il, que le fétichisme supposait la matière éminemment active, au point d'en être vraiment vivante, tandis que le polythéisme la condamnait, au contraire, nécessairement à une inertie presque absolue, toujours passivement soumise aux volontés arbitraires de l'agent divin; il doit sembler d'abord impossible, en appréciant la portée intellectuelle de cette différence capitale, de comprendre le mode réel de transition graduelle de l'un à l'autre régime religieux... Ce passage de l'activité à l'inertie dans la matière se présente comme une sorte de saut brusque qui doit avoir beaucoup coûté à l'esprit humain [2]. » Il est clair que la croyance aux doubles résout sans peine ou plutôt supprime le problème. Le double étant regardé partout et en tout comme principe d'activité et de vie, le *saut brusque* n'a plus rien de mystérieux.

Peut-être même serait-on fondé à dire qu'Auguste Comte a pris l'effet pour la cause et *vice versa*, quand il a cru pouvoir expliquer le

1. *Cours de philosophie positive*, 2e édit., t. V, p. 74.
2. *Ibid.*, p. 71.

passage du fétichisme au polythéisme par la prépondérance acquise des idées spécifiques sur les idées individuelles.

Considérons le développement du spiritisme. A l'origine, chaque objet avait son double, son esprit, et chaque esprit était le double d'un objet, qui était, pour ainsi dire, son corps. Mais de cette notion première d'esprits envisagés dans leurs rapports avec les objets dont ils étaient les doubles, à celle d'esprits sans connexions avec des objets déterminés, sans fonctions spéciales de doubles, il n'y avait qu'un pas; et ce pas fut sans doute rapidement franchi. Ces esprits déliés et comme abstraits de toutes individualités corporelles étaient par là susceptibles de devenir des types aussi généraux qu'on le voudrait, des génies représentatifs d'espèces plus ou moins étendues. N'est-ce pas la croyance à ces esprits, dont l'imagination pouvait disposer à son gré, qui a permis de conférer aux idées générales et abstraites une existence, une force, une vie, distincte et séparée de celle des êtres particuliers, et qui leur a assuré l'essor qu'elles ont pris, le grand rôle qu'elles ont joué dans la pensée? Comte dit que la végétation semblable des différents arbres d'une forêt de chênes ayant dû conduire enfin à représenter, dans les conceptions théologiques, ce que les phénomènes offraient de commun, cet être abstrait, qui n'était plus le fétiche propre d'aucun arbre, est devenu le dieu de la forêt. N'est-ce pas plutôt, dirons-nous, par la croyance au dieu de la forêt, c'est-à-dire à un esprit qui, n'étant le double d'aucun arbre particulier, pouvait régir et régissait indistinctement tous les différents arbres placés les uns à côté des autres; n'est-ce pas par cette croyance polythéiste, devenue prépondérante, que l'idée collective de forêt a pu se former et surtout se maintenir nettement individualisée, et acquérir dans l'imagination la même force que l'idée individuelle d'un certain arbre?

En résumé, nous croyons, comme notre auteur, que les croyances religieuses ont deux sources : la physiolâtrie, d'où vient l'idée et même le nom de Dieu, et le dédoublement des êtres, qui a donné naissance à l'idée de vie future. Ces deux principes nous paraissent également nécessaires, et c'est à tort qu'Auguste Comte et M. Spencer n'en ont admis qu'un seul. Sans le dédoublement des êtres, on ne comprend pas le passage de la physiolâtrie au polythéisme anthropomorphique. Sans la physiolâtrie primitive, on ne comprend pas que les esprits des ancêtres aient pu devenir des dieux célestes. L'évolution religieuse résulte de l'action et de l'opposition mutuelles, curieuses et remarquables, de ces deux principes.

F. PILLON.

Lionel Dauriac. INTRODUCTION A LA PSYCHOLOGIE DU MUSICIEN. Brochure, F. Alcan, 1891.

La tentative de M. Dauriac est trop voisine de la mienne pour

n'avoir pas excité vivement ma curiosité. Concevant comme possible une psychologie des professions, il avait choisi le musicien, tandis que j'étudiais le peintre. D'autres essais ne tarderont pas à suivre; mais je ne pense pas du tout qu'il ait raison d'en attribuer à nos romans l'initiative. Le romancier ne met en scène que des individus, et ce qu'il montre de ses héros, c'est surtout le caractère. Le chemin a été frayé par la psychologie générale; l'analyse des types vient s'ajouter nécessairement à l'étude des perceptions sensorielles et des mémoires. La psychologie du musicien, telle d'ailleurs que M. Dauriac nous la promet, comprendra seulement l'examen du don musical. A cela je ne trouve rien à redire, pourvu qu'il ne néglige point d'esquiser des portraits chemin faisant, et que, ne se bornant pas à analyser un mécanisme, il s'efforce à reproduire, autant que possible, un type de chair et d'os.

Quelle matière la nature fournit-elle au musicien? Le cri, sans doute; mais aussi, en un autre sens, le rythme, l'allure des sons émis avec les mots, et le développement expressif d'une émotion. Il ne faudrait pas pousser trop loin, M. Dauriac l'a bien senti, la comparaison de la phrase avec le chant. Encore est-il que la poésie et la musique étaient unies dans la primitive métrique des Grecs, et que le nombre des vers a quelque chose de la cadence du chant. Certains chansonniers composent l'air en même temps que les paroles, comme si, pour eux, la note, avec sa hauteur et sa durée, devenait l'équivalent du mot dans la phrase qui traduit leur sentiment. Il serait curieux, à cet égard, de classer les poètes en deux groupes, selon qu'ils entendent ou n'entendent pas la musique. L'antagonisme assez fréquent des deux arts — dans la personne de l'artiste — semble dénoncer des frères ennemis. Il y aurait aussi à distinguer la qualité musicale des races. Il existe un chant nègre, un chant arabe, un chant espagnol, etc., ou plutôt, certaines formules prévalent et durent dans un groupe social. L'Allemand et l'Italien ne *pensent* pas en musique de la même façon. Quels rapports pourraient bien exister entre la musique d'une race et le génie qu'elle a manifesté dans l'invention poétique en général, et plus particulièrement dans la phonétique et la syntaxe de sa langue? Problème difficile, qui nous donnerait une ouverture nouvelle sur la psychologie des peuples.

Le programme de M. Dauriac comprend trois états ou variétés du type musicien : l'*amateur*, le *virtuose*, le *compositeur*. Il ajoute encore le *critique*; mais celui-ci ne se comprend pas sans quelques-uns des dons qui appartiennent au musicien proprement dit, et il ne se détache des autres variétés que par la capacité d'analyser ses impressions, en quoi il devient psychologue et sort du type qui nous occupe. Restons-en donc aux trois premières. Leur succession ordinaire formerait, selon M. Dauriac, une sorte de *loi*. Non pas, bien certainement, une loi d'évolution dans le temps, qui se répéterait

dans l'individu [1]. M. Dauriac ne veut pas dire que ces variétés marquent des stades de l'art. Elles représenteraient uniquement les étapes de la vocation. S'il en est ainsi, l'hérédité devra nous offrir une transmission dans le même ordre ; nous verrons fréquemment le virtuose préparé par l'amateur, et le compositeur par le virtuose. Ou du moins une vérification de la loi pourrait être obtenue de ce côté. Ce n'est pas d'ailleurs, et j'y insiste, qu'un individu répète forcément les trois états ainsi définis. Chez un enfant bien doué, l'invention peut précéder la virtuosité. Bref, il conviendrait d'attacher un sens très précis à cette division, dont je reconnais du reste la véritable valeur.

Examinons à part, maintenant, nos variétés typiques.

Dans l'amateur, M. Dauriac marque l'aptitude : 1° à saisir l'émotion musicale; 2° à comprendre la musique. La différence est réelle; le passage d'un état à l'autre est même assez considérable. Chose étrange, il existe des sujets capables de solfier à première vue et de nommer les notes d'un morceau, qui ne sont que faiblement disposés à l'émotion musicale. Il ne manque pas de personnes, d'autre part, chez lesquelles l'émotion est forte, la mémoire analytique médiocre et, en apparence, nulle. M. Dauriac réussira, je le suppose, à pénétrer ces divers genres d'aptitude, ces demi-vocations, en étudiant « le plaisir musical et la numération inconsciente des vibrations sonores ». Il fera bien de chercher, dans ce travail intérieur, le rôle de la mémoire motrice, qui se révèle ici par l'intelligence plus grande de certains éléments de l'audition, rythme, échelle des sons, etc., ou par quelque procédé mnémotechnique singulier, et il se pourrait qu'il découvrît des cas où le son serait perçu comme une espèce de frappement, hypothèse qui n'a rien de contradictoire, s'il est vrai qu'il reste quelque chose du toucher dans nos sens supérieurs, ou peut-être, d'une manière plus précise, dans l'opération logique instinctive par laquelle nous en interprétons les données. L'examen des sourds-muets, dont il ne parle pas, ne lui offrirait-il point des comparaisons piquantes [2]? Une perception fine, spécialisée, peut aller aussi avec une machine nerveuse peu délicate par ailleurs. Un ouvrier qui discerne les nuances des fils à tisser ne jouit pas nécessairement à la vue d'un bon tableau. On peut être actif pour la perception, émoussé pour l'émotion (pour le plaisir de la perception). Quoi qu'il en soit de ces problèmes, il me paraît que, chez l'amateur, la sensation musicale est fortement mélangée. — Est-elle jamais *pure*, et quels sont les degrés de l'alliage? — L'émotion littéraire y doit avoir une grande part : d'où le plaisir ressenti à la musique dramatique. Le drame —

1. Ce qui m'a paru être le cas, dans la peinture, pour la prévalence successive du *dessin*, du *modelé*, et de la *couleur*, — succession exigée par l'analyse même des données de cet art.

2. N'y aurait-il rien à dire des animaux, de l'*enfant*? — En un mot, je réclamerais une analyse minutieuse des *images* qui entrent dans la mémoire musicale. Le programme de M. Dauriac n'est pas explicite sur ce point.



y compris la vue de la scène — alimente le courant nerveux et agit par contre-coup sur la tension des centres auditifs.

Pour le virtuose « exécutant », M. Dauriac saura mettre des pages intéressantes sous ce titre heureux, — « l'art du mécanisme et l'art du chant ». Mais qu'il fasse la part aussi de la mémoire visuelle dans l'exécution — vision mentale des portées et du mouvement des doigts! Je souhaiterais encore qu'il abordât la question de l' « hérédité » en la décomposant, comme M. Hirth et moi nous l'avons fait chacun de notre côté. Le virtuose « interprète » n'annonce pas moins. A quelques égards, j'entends pour la fécondation des souvenirs, l'interprète serait comparable au traducteur : mais celui-ci ne peut jamais que substituer une langue à une autre; celui-là parle l'œuvre du maître dans la langue même où elle a été pensée. La virtuosité, à ce qu'il semble, prépare des mémoires, des associations sonores, un matériel complexe qui enferme en soi la possibilité de développements nombreux. Elle offre des soutiens à l'invention. L'écueil est alors l'automatisme de la reproduction, si frappant chez certains musiciens, qui combinent des souvenirs plutôt qu'ils ne trouvent des combinaisons de sons originales.

La question du compositeur est bien posée. Il me plairait que M. Dauriac pût établir des différences profondes entre le musicien qui pense mélodiquement et celui qui pense harmoniquement. L'orchestre de Bellini, a-t-on dit, n'est qu'une immense guitare; au contraire, dans celui de Beethoven, le motif ne se sépare guère de l'accompagnement, et tout semble venu d'une coulée. Adolphe Adam a fait remarquer, si je ne me trompe, qu'il était facile d'orchestrer un opéra de Grétry, mais à peu près impossible d'introduire une harmonie dans les ouvrages de Monsigny ou de Dalayrac. Pourquoi cela? Quelle était la qualité propre de ces maîtres? Encore une observation, pour terminer, — car je ne voudrais pas trop dire ni critiquer à la légère un programme longuement élaboré. On saurait gré à M. Dauriac de noter les troubles de la mémoire, s'il lui est possible d'en observer un ou plusieurs cas sur le vivant. La régression des souvenirs ne suit peut-être pas la même marche dans tous les individus, et l'analyse des phénomènes pathologiques nous apporterait, à coup sûr, quelque lumière. Les théories de l'attention et de la mémoire seront contrôlées utilement dans la psychologie professionnelle : elle nous permettra de saisir, enfin, ce que c'est vraiment que l'imagination et le génie.

Je livre à M. Dauriac, pour ce qu'elles valent, ces quelques notes prises au courant de la lecture. Je souhaiterais qu'elles ne lui fussent pas inutiles. On est toujours si heureux de lire un bon livre, et c'est un bon livre, nous l'espérons, qu'il nous donnera.

LUCIEN ARRÉAT.

A. Oelzelt-Newin. UEBER SITTLICHE DISPOSITIONEN. Graz, Leubschner, 1892, 92 p. in-8°.

L'homme ne naît point bon ou mauvais, il le devient en acquérant la conscience. Mais la vie morale se développe sur le fond de sentiments et d'émotions innés, communs à l'enfant et aux animaux supérieurs, — la crainte et la colère, d'abord, puis l'amour et la sympathie, enfin la pudeur et l'orgueil. Nous pourrons négliger, dans cette étude, l'action propre de l'intelligence. Quand on parle donc de « moralité innée », il ne s'agit que de *dispositions* à être affecté d'une manière ou de l'autre. Ces dispositions appartiennent à l'organisme, et l'on peut dire de la *volonté* même, que, loin d'être capable de maitriser les émotions, son efficacité dépend au contraire de plusieurs éléments individuels, — qualité et intensité des sentiments-motifs, intensité de leur reproduction, association facile ou difficile d'une image motrice (mémoire), aptitude à concentrer son attention, acte de volition du mouvement, dispositions du corps qui rendent le mouvement facile à exécuter.

Cette manière de considérer les faits est aussi la nôtre. « Le moral est inné, disait Littré, la morale est acquise. » Cet aphorisme me semble exprimer parfaitement la doctrine de M. Oelzelt-Newin. Son originalité est dans le choix et dans l'analyse de ces *dispositions* élémentaires, qu'il montre innées en chacun de nous, ou même héritées, car la question de l'hérédité est la première qu'il trouve sur son chemin.

Ce qu'il faut chercher, ce n'est pas, selon lui, la transmission d'un état complexe, représentations toutes faites, jugements, etc., ni même de désirs, de sentiments, mais de dispositions à des sentiments et à des émotions capables de produire, plutôt et plus fortement chez l'un que chez l'autre, l'état émotif qui les exprime. De ce point de vue, la méthode statistique, telle que Galton et de Candolle même l'ont pratiquée, lui paraît insuffisante. Il reproche aux statisticiens, et non sans raison, leur analyse psychologique incomplète. Mieux vaut, dit-il, une bonne analyse sans chiffres, qu'une statistique sans critique. Les résultats obtenus par les médecins aliénistes sont plus précis : on a affaire le plus souvent, avec eux, à de gros faits [1]; encore ne devons-nous point les recevoir toujours sans y regarder de près (la dipsomanie, par exemple, est réductible à des éléments plus simples). Pour ce qu'on a appelé *folie morale*, la colère et la cruauté, fait-il remarquer, en sont inséparables, comme elles le sont du crime. Or, ce sont bien là des dispositions innées et héritées, qui se manifestent dès l'enfance.

1. Dans *Natural Inheritance*, de Galton, j'ai accordé, pour le même motif, la plus grande importance aux données concernant la *taille*. La transmission du *caractère* nous met aux prises avec un fait beaucoup plus complexe. Celle du génie doit être cherchée au moins dans les *mémoires* spéciales, ainsi que j'ai essayé de le faire pour les peintres.

M. Oelzelt-Newin va nous en fournir la preuve pour chacune des dispositions morales qu'il étudie. L'animal, personne ne l'ignore, a la peur héréditaire de certains ennemis de son espèce. L'enfant manifeste également des peurs singulières, et il ne suffit point d'en appeler, pour les expliquer, à la crainte de l'inconnu en général : la peur naît à propos de certains objets plutôt que d'autres, et c'est à quoi on n'a pas donné assez d'attention. Bref, les dispositions sont individuelles, aussi bien que natives. Aussi l'éducation n'y peut-elle pas grand' chose. Dans les asiles d'aliénés, on s'attache moins à guérir l'angoisse des malades qu'à éloigner d'eux les occasions ou les objets qui la provoquent. Quant aux sujets normaux, on agit sur les facteurs intellectuels de la crainte, sans diminuer pour cela la disposition à avoir peur : on peut n'avoir plus peur de tel animal qu'on a reconnu inoffensif, sans être moins craintif au fond. Comment parler de « vrai courage », si l'on songe qu'il y a autant d'espèces de courage que de motifs de vaincre la peur? De même, dans sa forme élémentaire, chez l'animal nouveau-né et chez l'enfant, la colère est une émotion sans objet, qui se décèle avec tout son cortège de phénomènes corporels. L'examen des aliénés prouve bien que ces phénomènes physiques sont un legs héréditaire. L'impuissance de l'éducation le prouve aussi; elle est bornée à une prophylaxie de l'activité sentimentale et imaginative.

La sympathie ne peut naître qu'à la vue d'une souffrance qu'on a ressentie et qu'on peut se représenter, mais il est bien des douleurs et des joies qu'un individu ne saurait se représenter, par la simple raison qu'il est incapable de les éprouver jamais. L'influence de l'éducation sur la naissance des sentiments nécessaires à la pitié s'évanouit, dans tous les cas où les différences entre les individus sont grandes. Pour l'enfant, il ne s'agit pas seulement de reconnaître l'émotion, mais de la connaître d'abord par expérience. Une mimique particulière, et imitée de la personne qu'il voit souffrir, nous montre qu'il l'éprouve. Qu'on se figure un enfant mal disposé pour l'imitation, autant dire pour la reconnaissance de la douleur, il sera faiblement disposé à la sympathie. Un œil exercé, comme celui du peintre, à distinguer les nuances de la physionomie, favorise aussi la connaissance de la douleur. Un meurtrier qui se représenterait exactement les souffrances de sa victime, ne tuerait sans doute pas. Que de différences, à cet égard, entre les individus, et combien la mémoire émotionnelle représentative a des degrés, soit chez l'enfant, soit chez l'animal! La sympathie, en ce qu'elle a d'essentiel, paraît naître du sentiment de la conservation personnelle : la femme assure l'existence de l'enfant détaché de son propre corps, la femelle de l'insecte celle de sa larve, et d'une progéniture qu'elle ne connaîtra point.

Quels sont les facteurs de l'émotion sexuelle, de l'amour? Les dispositions individuelles sont, à coup sûr, extrêmement variées, et les conformations de l'organe spécial le sont aussi. La psychiâtrie

dénonce toute sorte d'états morbides dès la troisième année. Très diverses sont les dispositions innées à se « représenter le corps », et leur diversité — vu le rôle de cette représentation dans l'état passionnel — explique, au moins en partie, les anomalies des sens, les monstruosités. Une des preuves que l'auteur en donne est tirée des rapports bien évidents de la cruauté avec la sensualité : un cou blanc peut inspirer l'idée d'étrangler; certaines espèces de chiens mordent le cerf aux parties; la naissance d'une image à la vue de certains objets rend peut-être compte de maints instincts. Telles positions caractéristiques du corps arrivent à provoquer les effets du rapprochement sexuel. Il y a là des dispositions si profondes, qu'il est probable qu'un homme élevé seul, lorsqu'il viendrait à rencontrer subitement son semblable, sentirait s'éveiller en lui un grand nombre d'émotions restées jusqu'alors sans objet.

L'inclination dans l'amour implique un facteur esthétique. Une disposition esthétique innée produit la synthèse des éléments du corps et sa représentation. Le plaisir du beau et l'émotion sexuelle paraissent bien voisins; les salles où la beauté se montre dévêtue, animée et vivante, ne sont guère que des lieux de prostitution, et c'est pourquoi aussi la danse n'est pas un art au vrai sens du mot. Beaucoup de sentiments esthétiques, non pas tous, ont dû naître de l'instinct sexuel, dans la vie de l'espèce, et les formes qui ont satisfait les sens ont fini par plaire au goût. La socialité, le besoin d'être ensemble, est un autre facteur de l'inclination. Le plaisir de l'embrassement, dont parle Bain, n'est qu'un résultat de l'amour; l'embrassement, le baiser, c'est déjà l'amour : pour en expliquer la naissance, il faudrait remonter plus haut, jusqu'à la chute des organes génitaux à la naissance, ou même jusqu'à l'accouplement des animaux supérieurs. Or, le besoin de société n'est pas le même dans tous les individus. L'éducation ne peut rien sur les facteurs de l'inclination, trop élémentaires. La haine, en revanche, est un phénomène psychique plus compliqué — elle n'est pas une simple négation — sur lequel l'éducation trouve plus de prise.

Bien des raisons autorisent encore à parler de disposition innée pour la pudeur : d'abord les états du corps qui la traduisent, hérités avec les individualités (hérédité de certaines manières de rougir, signalée par Darwin); puis l'observation des enfants, si différents les uns des autres en ce qui concerne la pudeur ou la honte; celle des aliénés, chez lesquels il arrive fréquemment que la pudeur disparaît dans le naufrage de leur personnalité; enfin les facteurs individuels, attention, imagination, mémoire, capables de modifier le sentiment de la pudeur — comme on le voit dans l'ivresse, — et l'impuissance de l'éducation à corriger la honte de parler ou de paraître en public, par exemple, chez des orateurs, des comédiens, etc.

L'auteur applique à l'orgueil le même procédé d'enquête. Il nous fait voir les rapports de ce sentiment avec les états du corps, la nour-

riture, etc., avec la folie (fréquence de la folie des grandeurs); son apparition précoce dans l'enfant et son caractère chez l'adulte (il complète sur ce point la théorie de Spencer); le rôle de la comparaison et du facteur intellectuel, si variable en chacun de nous; le genre d'efficacité de l'éducation. Selon lui, ce n'est pas le penchant au suicide qui est hérité, ce sont plutôt les états de dépression, dont l'ensemble constitue une manière d'être qui est le contraire de l'orgueil.

Une courte conclusion termine ce remarquable travail. M. Oelzelt-Newin y montre les conséquences de sa doctrine, à l'égard de la morale et du droit. On aura profit à lire soi-même ces pages bien remplies, dont je suis loin d'avoir épuisé la matière. Un opuscule de ce genre contraste heureusement avec les gros livres dogmatiques et de dialectique pure, qui nous arrivent encore d'outre-Rhin, démodés et attardés.

LUCIEN ARRÉAT.

Richard Avenarius. DER MENSCHLICHE WELTBEGRIFF. *Le concept humain du monde.* Leipzig, O. R. Reisland, 1891.

Dans cet ouvrage, Avenarius se propose d'étudier le concept que les hommes ont du monde. Il le fait dans un style hérissé de formules qui en rendent la lecture souvent très difficile, et les notes et remarques renvoyant toutes à la « *critique de l'expérience pure* » ne sauraient être d'aucune utilité pour le lecteur qui ne possède pas cet ouvrage. Ces réserves faites, passons à l'ouvrage lui-même que nous essayerons de faire connaître autant que possible avec les termes mêmes dont s'est servi l'auteur.

Dans toute conjecture, dans toute croyance, je puis distinguer le contenu (ce que je conjecture ou crois) et le caractère même de la notion (c'est une conjecture, non une croyance, que je possède). Contenu (*Inhalt*) et caractère peuvent varier, et les variations de l'un sont indépendantes des variations de l'autre. Nous pouvons appliquer la même distinction à l'expérience et n'en étudier que le contenu variable. Mais Avenarius ne s'occupe de ce contenu qu'autant qu'il est posé comme donné (*vorgefunden*); de plus, il laisse de côté l'expérience particulière, pour ne considérer que le contenu général de l'expérience, et même pour ne le considérer qu'en tant qu'il pourrait répondre à la question : Qu'est-ce que tout? Autrement dit, c'est du concept philosophique du monde qu'il traite, non du concept que s'en font les sciences de la nature.

I. *Le concept naturel du monde.* — Au début de ma philosophie, je me considérais comme faisant partie d'un milieu (*Umgebung*) auquel appartenaient aussi d'autres hommes. Ceux-ci parlaient et s'exprimaient comme moi, répondaient à mes questions comme je répondais aux leurs. Ils recherchaient ou évitaient les parties constitutives de

leur milieu, les changeaient ou cherchaient à les conserver telles qu'elles se trouvaient et donnaient des raisons de leur manière d'agir; en un mot, ils se comportaient comme moi, et je pensais qu'ils étaient des êtres tels que moi, que moi-même j'étais un être tel qu'eux. Tel était le contenu de mon premier concept du monde; tel est en somme le concept naturel du monde pour tous les hommes.

Mais ce concept du monde, tout naturel et tout universel qu'il est, est sujet à des variations. Y a-t-il là une nécessité? Avant de répondre à cette question, il nous faut d'abord examiner de plus près notre concept naturel du monde et voir quels en sont les moments analytiques.

Le concept naturel du monde se compose de deux parties : 1° un élément empirique; 2° un élément hypothétique consistant dans le fait que j'interprète, par exemple, les mouvements des autres hommes, comme n'étant pas seulement des processus (*Vorgänge*) mécaniques, mais comme n'ayant un sens que par leur relation à ce qu'ils expriment, de même que mes actes ne se comprennent que par leur rapport à ma volonté. Il est plus conforme à l'expérience de conserver cet élément hypothétique que de le rejeter. C'est là ce que j'admets en disant que les hommes sont des êtres tels que moi. En séparant, au point de vue méthodologique, mon expérience (dont je désigne toute partie constitutive par le symbole R) et le contenu des phénomènes par lesquels les autres hommes se révèlent à moi (symbole E), je n'ajoute rien à mon concept naturel du monde, les valeurs E étant en principe telles que celles que je trouve en moi-même. Je puis encore, sans le modifier, établir d'abord une distinction entre les éléments (vert, froid, dur) et les caractères (agréable, par exemple), et puis une autre entre les choses et les pensées (*Gedanken*), tout en remarquant bien qu'entre ces dernières il n'y a pas une absolue hétérogénéité, mais une simple dualité (*Zweiheit*).

Les parties constitutives du milieu qui m'est donné peuvent changer dans leur disposition spatiale, leurs rapports numériques, etc.; en un mot, elles ne dépendent pas de ma présence ou de mon absence, elles ne dépendent donc pas de moi. Si je les considère d'une manière absolue (en elles-mêmes et pour elles-mêmes), je trouve que les mêmes parties peuvent être une chose (*eines*) et en paraître une autre, autrement dit que quelque chose peut tantôt être, et tantôt paraître. Si je les envisage d'une manière relative (en soi, mais pour moi), je trouve qu'il y a des rapports de dépendance entre R et les valeurs E, entre R et certaines parties constitutives d'un autre homme (M), telles que son système nerveux, parties que je désigne par le symbole C_M, et enfin qu'il y a entre C_M et les valeurs E. La formule générale de ces divers rapports pourrait s'exprimer ainsi : « Si le premier membre est changé, le second l'est aussi. Mais ce n'est que dans le deuxième cas que la dépendance est un cas spécial de la loi de conservation de l'énergie, que nous avons une relation fonctionnelle et physique;

dans le premier et le troisième cas, nous n'avons qu'une relation fonctionnelle et logique. Ce que je constate pour un autre homme M, celui-ci peut le constater pour moi-même et je puis voir à mon tour que le contenu des phénomènes par lesquels je me manifeste à moi-même et aux autres, dépend immédiatement de mon système nerveux (C). Ainsi je ne recours à rien d'hypothétique et j'écarte tout ce qui n'est pas empirique.

II. *La variation du concept naturel du monde.* — L'analyse que nous venons de faire nous permet de passer aux modifications du concept naturel du monde. Celui que s'en forment les autres hommes est identique au mien puisqu'ils sont tels que moi; peu importe donc que je l'étudie en moi-même ou chez les autres hommes. Peut-être même est-il préférable, au point de vue méthodologique, que je m'adresse aux autres. Nous admettons donc que M se trouve comme nous en possession du concept naturel du monde. Mais ce concept, nous voyons qu'il le modifie par l'introjection (*Introjektion*) en introduisant dans un autre individu (T) perceptions, sentiment, volonté, etc. Voyons donc les conséquences de cette « introjection ». Si elles sont inadmissibles, nous serons obligés de renoncer aux théories qu'elle sert à établir. Les parties dont l'ensemble entoure M se divisent alors d'une part en choses, de l'autre en individus qui perçoivent les choses. Ainsi la chose et la perception se séparent pour s'opposer l'une à l'autre. La chose (R) dont M a l'expérience devient alors objet de la perception de T et T devient sujet de cette perception. C'est ainsi que M crée dans l'individu T un monde interne; c'est ainsi que T a un monde externe dont il a la perception, l'expérience, etc., et un monde interne formé par ses perceptions, expériences. L'introjection (*Introjektion*) brise donc l'unité naturelle du monde empirique pour former un monde externe et un monde interne, un objet et un sujet. Comme l'expérience de M est aussi l'expérience de T, tout ce que nous avons dit pour M par rapport à T, nous pouvons le dire pour T par rapport à M et enfin pour M et pour T par rapport à eux-mêmes. Les individus savent donc ainsi qu'ils ont un monde externe et interne, une expérience externe et une expérience interne. — Si maintenant, nous voulons préciser le rapport qui existe actuellement entre l'expérience et la connaissance, nous voyons que l'expression : une connaissance *provient* de l'expérience, peut avoir pour M le sens : une connaissance a son origine dans le monde extérieur. Mais nous voyons aussi que l'expression : une connaissance *dépend* de l'expérience, peut signifier : une connaissance est qualitativement déterminée par l'objet du monde extérieur. Si donc il y avait des connaissances qui ne pussent provenir du monde extérieur, être déterminées qualitativement par un objet de ce monde, elles ne dépendraient pas de l'objet qui forme le monde extérieur, ne proviendraient pas de l'expérience, et il n'y aurait aucune contradiction à admettre qu'il existe de telles connaissances.

Nous avons parlé de l'introjection d'une manière abstraite. Elle se réalise sous une forme concrète, et, à un degré inférieur de culture, toutes les parties qui constituent notre milieu tombent dans le domaine de l'introjection et deviennent de ce fait des êtres tels que l'homme. Mais l'expérience nous montre que dans le sommeil les parties qui constituent le milieu de l'homme T restent identiques, tandis que lui-même non seulement est autre, mais encore est absent. L'expérience nous fait donc voir en T un double individu, un homme externe T_1 et un homme interne T_2 qui meut le premier et qui a les perceptions, la volonté. T_1 dépend donc de T_2. L'individu interne a une existence non seulement plus indépendante, mais encore moins périssable; aussi n'est-ce pas de la mortalité de l'homme, mais de son immortalité que nous avons une expérience primitive, et, le rapport spatial qui existe entre l'individu interne et l'individu externe, nous le concevons comme identique au rapport qui existe entre l'homme et son habitat (*Bewohnung*). Les âmes ou esprits peuvent donc, par rapport à leur habitat, être incorporées ou privées de corps, de même que les corps peuvent être animés ou privés d'âmes. Une culture inférieure attribue un esprit non seulement aux hommes et aux êtres organisés comme l'homme, mais indistinctement à toutes choses (arbre, soleil). Tout devient le siège d'un esprit vivant, mais ces esprits se distinguent les uns des autres (utiles, nuisibles, — humains, surhumains), et la classe la plus importance est formée par les esprits divins dont le principal est celui qui est dans le ciel.

A un premier degré de développement, les valeurs (*Werthe*), animation, immortalité, et en particulier esprit et esprit divin, sont caractérisées comme expérience, connaissance, être. A un second degré, elles le sont comme connaissance et être, mais non plus comme expérience. Un individu humain arrivé à ce second degré de développement se sentirait donc en possession d'une connaissance qui ne serait pas empirique. Ainsi il y a tout un monde (spirituel) à côté et en dehors de ce monde extérieur; ce qui est en dehors de l'homme se dédouble en être du monde extérieur (*aussenweltlich*) et en être extérieur au monde (*ausserweltlich*). Au monde extérieur, corporel et sensible, s'opposent le monde des esprits et le monde interne spirituel qui ne tombent pas sous les sens. Ainsi la connaissance devient sensible et non sensible, et il en est de même de la faculté de connaitre. Le monde des esprits, en tant que supra-sensible, est un monde supérieur; de même, ce qui n'est pas sensible (le spirituel) est aussi suprasensible, et la connaissance non sensible du supra-sensible est en même temps supra-empirique, c'est-à-dire qu'elle dépasse la connaissance inférieure et sensible de la pure expérience. La forme primitive de la connaissance non empirique, c'est-à-dire non sensible, est dans ce cas la connaissance supra-empirique, c'est-à-dire supra-sensible. Dès lors l'expression : une connaissance provient de l'expérience, signifiera pour M : une connaissance est produite par l'inter-

médiaire des sens, en tant qu'un objet d'expérience du monde extérieur affectait les sens et produisait une impression. L'expression : une connaissance dépend de l'expérience, signifiera : est déterminée qualitativement par les sens qu'affecte l'objet d'expérience du monde extérieur. La connaissance déterminée produite par l'intermédiaire des sens n'a pas nécessairement besoin d'être une expérience; mais, si elle en est une, et que M généralise de façon que tout ce qui est déterminé et produit par l'intermédiaire des sens, ait pour lui la valeur de l'expérience, l'expression « empirique » signifiera pour lui déterminé et produit par l'intermédiaire des sens, et l'expression « non empirique » signifiera le contraire.

Il s'opère un dédoublement : l'expérience de M (le monde donné à M) et l'expérience de T (les valeurs introduites dans T par M). Si M admet comme expérience ce qui est déterminé par les sens, et si ce qui est déterminé par les sens est produit par l'objet externe d'expérience, il en résulte que l'expérience est ce qui produit l'expérience, et que, pour M, c'est sa propre expérience qui produit celle de T. Enfin le développement peut devenir tel que les valeurs non soumises à l'expérience deviennent, de ce fait, inconnaissables. Il en résulte alors que l'on n'admet de connaissances que celles qui sont empiriques, mais il n'en résulte pas qu'une connaissance non empirique ne se puisse conserver sous une certaine forme, celle de l'hérédité, par exemple, et avoir ainsi une valeur. Donc au milieu de ces connaissances qui ne sont possibles que comme expérience pure, on peut cependant conserver le non empirique comme ce par quoi l'expérience est rendue possible.

Si l'on désigne l'individu interne comme esprit (ou âme), l'esprit est ce qui a les perceptions, et le rapport entre l'individu interne et l'individu externe étant le même que celui qui existe entre l'homme et son habitat, on peut penser que l'esprit devient le constructeur de ce dernier, l'élaborateur de ses perceptions. Mais ces perceptions se fractionnent en parties constitutives toujours plus simples dont la limite est la sensation. Ces deux idées, que l'esprit est l'élaborateur de ses perceptions, et que la perception est constituée des sensations simples, s'unissent, et M peut dès lors avoir l'expérience (*für M erfahrbar werde*) de trois sortes de connaissances. Puisque, ce qui pour une culture antérieure était perçu par les sens et était expérimenté, ne pourrait être pour une culture postérieure qu'une pensée, le membre supérieur de cette série serait la pensée ou la raison, l'âme en tant qu'elle est ou a la raison, la faculté supra-sensible qui crée librement ses connaissances. Le membre inférieur série serait l'âme purement sensible, le travailleur inférieur qui ne procure à l'homme que de pures sensations. Enfin le membre intermédiaire serait l'entendement ou intellect, qui associe, compare et élabore la matière grossière des sensations.

Admettons maintenant que ce qui n'est conditionné que par les

sens n'est aussi que sensation : si l'expérience n'était conditionnée que par l'objet du monde extérieur, elle ne serait qu'une impression sensible. Mais nous savons, toujours par la même voie, que l'expérience conditionnée par le monde externe ne se compose pas de pures sensations, mais de ces sensations et d'un élément non sensible qui s'y ajoute (*nicht-sinnliche Zuthat*). Cet élément enveloppe de nouvelles connaissances qui ne sont pas empiriques. Par rapport à l'homme qui l'ajoute aux sensations, on peut le déterminer d'une manière approximative comme entendement (qui élabore la matière grossière des sensations). Par rapport à ce qui se trouve ainsi augmenté, on peut le déterminer comme formes (ce qui reste lorsqu'on enlève des expériences tout ce qui appartient aux sens).

Mais, si l'objet d'expérience se trouve en dehors de T, tandis que l'expérience a lieu en T lui-même, comment l'objet d'expérience peut-il se soumettre à ces formes? C'est en devenant une perception ou une pensée. Les perceptions étant en nous, les objets d'expérience qui ne sont que nos perceptions sont donc en nous et ces objets d'expérience dépendent des connaissances non empiriques. Si nous appelons *a priori* toute connaissance indépendante de l'expérience et des impressions sensibles, nous pouvons dire que l'*a priori* est la forme concrète sous laquelle s'affirme, au milieu de connaissances qui, d'ailleurs, ne sont admises que comme expérience, une espèce particulière du non empirique.

Si maintenant nous envisageons le développement du rapport qui existe entre l'objet et la connaissance, entre être et paraître, nous voyons que, dans l'expérience primitive, les choses (objets) et les pensées formaient bien une dualité (*Zweiheit*), mais nullement un dualisme. Comme ce ne sont pas les choses dans leur réalité qui, dans l'introjection, ont été attribuées à un individu (T) par un autre (M), ce qui a été ainsi introduit dans T par M ne peut avoir le caractère de la réalité. Il ne peut donc se présenter à notre expérience qu'avec celui de l'idéalité. Le premier caractère que nous n'avons pas introduit convient donc aux modifications du corporel et du sensible, tandis que le second d'idéalité convient au spirituel et au non sensible. L'homme se présente alors sous une double face : tout ce qui est réel, sensible, corporel, se distribue à l'extérieur, tandis que ce qui est idéal, non sensible ou spirituel se distribue à l'intérieur. Mais ce qui est l'esprit pour une culture inférieure est loin d'être « spirituel » pour une culture supérieure. Au début, les mêmes propriétés qui conviennent à l'individu externe, sont attribuées à l'individu interne; l'un n'est pas différent de l'autre et l'âme n'est que le dédoublement du corps. Il faut un long développement pour que l'esprit ou l'âme devienne quelque chose « d'absolument autre » que le corps et que la dualité naïvement empirique (*naïv-empirisch*) que nous avions au début, se transforme en un dualisme métaphysique. De même que le corporel et le spirituel ne pouvaient se comparer l'un à l'autre, de

même l'expérience en tant que chose (objet) et l'expérience en tant que connaissance, s'opposant l'une à l'autre, ne se peuvent comparer.

D'autre part, en transportant dans le sujet l'objet de connaissance, la caractéristique générale de celui-ci perd de plus en plus ses valeurs positives : l'objet extérieur ne peut plus donner lieu ni à l'expérience ni à la connaissance. Si l'on part de l'être, on n'introduit pas les objets dans la conscience; si l'on part de la conscience, on n'aboutit pas aux objets. Mais la conscience est le fait premier, ce qui est immédiatement donné. Il en résulte donc que l'objet du monde extérieur n'est que ma perception; il n'est donc que dans ma pensée. Il devient ainsi un non-être (*nicht seiend*); l'expérience pure devient quelque chose qui n'est jamais expérimenté, un ensemble de simples sensations,

III. *Restitution du concept naturel du monde.* — Nous avons vu jusqu'où peut nous conduire la réalisation historique du contenu du concept du monde. Ne peut-on pas éviter l'introjection qui transforme la dualité en un dualisme avec toutes les conséquences que celui-ci comporte? Il nous faudrait rechercher si, dès que M admet des valeurs E par rapport à T, il admet inévitablement que T « a » ces valeurs E. On ne peut dire que T « a » les valeurs E, puisque la pensée n'est ni une partie ni une propriété du cerveau. Si cette expression (T a les valeurs E) ne peut être admise, une analyse générale de l'introjection nous montre aussi que celle-ci doit être rejetée. L'expérience que nous avons de notre propre cerveau est sans importance pour la question présente : le cerveau et la pensée sont des parties du moi. L'analyse du moi nous montre bien que les pensées en sont une partie, non que le cerveau les « possède ». Le cerveau n'est donc pas le siège, le producteur, l'organe de la pensée; la pensée n'est pas le produit ou une fonction physiologique, du cerveau.

D'autre part, en admettant que les mouvements des autres hommes ont une signification plus que mécanique, si je m'en tiens à l'expérience, je ne puis rien admettre pour les valeurs E qui ne soit aussi contenu dans *mon* expérience. Or, ce qui m'est donné en fait, c'est le moi et le milieu qui sont des complexus d'éléments distincts l'un de l'autre. Mais, comme ils me sont donnés dans une seule et même expérience, ils doivent être placés sur la même ligne. Il n'y a guère qu'une différence : c'est que mon expérience se compose d'un complexus plus riche en éléments, le moi, et d'un complexus moins riche, l'arbre, par exemple. Il y a ainsi dans toute expérience une coordination spéciale (*empiriokritische Principialkoordination*) dans laquelle le moi, terme relativement constant, peut être désigné comme le membre central, tandis que le milieu, terme relativement changeant, pourrait s'appeler le membre adverse. Admettre des valeurs E par rapport aux autres hommes, c'est donc admettre seulement qu'une partie constitutive de mon milieu est le membre central d'une telle coordination. Ainsi, pour l'homme M, nous pouvons avoir la coordination MT, MR, etc., où M est le membre central et T ou R (un

arbre, par exemple) le membre adverse, et $(M \left\{\begin{matrix}R\\T\end{matrix}\right.)$ où T et R sont les membres adverses. Avenarius examine ces diverses coordinations, en étudie les différents membres, recherche en quoi ils se conditionnent l'un l'autre, etc. Comme pour lui, l'introjection est le moment qui modifie le concept naturel de l'homme, il essaye de l'écarter et de lui substituer cette coordination spéciale dont nous avons parlé, qui ne modifie pas le concept naturel du monde, mais ne fait qu'éclaircir une relation générale qui s'y trouvait impliquée. Il restitue ainsi ce concept dans toute son intégrité, et, comme toutes les variations de ce concept viennent de l'introjection, il en résulte que, si on écarte cette dernière, il n'y a rien qui nous oblige à modifier le concept naturel du monde. Il a ainsi répondu à la question qu'il s'était posée au début de cet ouvrage.

Le résultat auquel il est arrivé est donc que toutes modifications du concept du monde ne peuvent se soutenir. La question pourrait encore être envisagée au point de vue biologique, Avenarius après une longue discuss ion appuyée sur la *ritique de l'expérience pure*, montre qu'il faut écarter non seulement les formes et les produits concrets de l'introjection, mais l'introjection elle-même, en tant que fonction inconsciente du sujet. L'ensemble du processus de l'élimination sera-t-il alors arrivé à son terme? Oui, si ce qui reste, une fois qu'on a écarté l'introjection, est bien cette partie constitutive des concepts du monde historiquement réalisés, que l'on doit admettre comme le concept universel pur. Que nous reste-t-il donc? Ce que nous a fourni la *Critique de l'expérience pure*, un concept du monde qui a pour contenu ce qu'il y a de commun dans tout le donné et qui, pour le contenu lui-même, concorde avec le concept naturel du monde. Doit-on donc considérer ce dernier comme le concept universel pur? Pour cela il devrait remplir certaines conditions qui ont déjà été indiquées dans la *Critique de l'expérience pure* et qu'il serait trop long d'énumérer ici; mais le concept naturel du monde remplit toutes ces conditions. Nous sommes donc autorisés à dire qu'il peut être envisagé comme le concept universel pur.

En résumé, on peut distinguer deux parties dans l'ouvrage d'Avenarius : l'une dans laquelle il essaye de montrer ce que devient le concept du monde par l'emploi de l'introjection, l'autre dans laquelle il conclut, de l'impossibilité même d'admettre aucun des résultats de cette opération, à la vérité du système auparavant exposé dans la *Critique de l'expérience pure*.

L. Grandgeorge.

Alfred Hegler. Die Psychologie in Kants Ethik. — Freiburg I. B., 1891, J. C. B. Mohr. (Paul Siebeck), XII-331 p. in-8°.

En construisant son système de morale, Kant voulait faire abstrac-

tion de toutes les données de la psychologie, cette dernière étant à ses yeux radicalement entachée d'empirisme [1]. Le seul objet de la science du moraliste, croyait-il, c'est la loi morale telle qu'elle découle de l'essence intelligible (nouménale) de la raison, c'est la forme pure de l'activité morale. De même, dans la philosophie spéculative Kant examine les conditions *a priori* de la connaissance, la forme pure de la pensée, et il relègue dans le domaine de la psychologie empirique tous les éléments de l'esprit humain qui n'ont pas un caractère purement formel.

Dans les deux cas, il étudie exclusivement la forme pure de la raison, en espérant rompre de cette manière toute attache avec l'ancienne philosophie qui n'abordait les problèmes de la connaissance et de la morale que pleine d'idées préconçues puisées dans une psychologie ontologique plus ou moins illusoire. Or, — et cette circonstance ne pouvait échapper aux plus perspicaces parmi les adversaires du criticisme, — en déterminant les lois constitutives de l'esprit, Kant est souvent guidé à son insu précisément par ces idées pseudopsychologiques et ontologiques dont il voulait débarrasser à tout jamais la philosophie. Plusieurs critiques (Laas, Vaihinger, Jürgen Bona Meyer, etc.) ont déjà montré jusqu'à quel point la *Critique de la raison pure* se ressent de l'éclectisme wolffien qu'elle combat. En s'attachant à un autre côté de la doctrine kantienne M. Hegler poursuit un travail analogue de critique historique; dans son excellent ouvrage sur la *Psychologie dans la morale de Kant* il tâche de démêler les idées psychologiques implicitement contenues dans la *Critique de la raison pratique*.

D'après M. Hegler, les doctrines des prédécesseurs et des contemporains ont influé sur Kant de deux manières. Ayant découvert la distinction de la forme et de la matière dans la connaissance et constaté la confusion qui régnait sur ce point dans les écrits philosophiques de l'époque, le fondateur du criticisme fut naturellement porté à accentuer cette distinction, en raison directe de la tendance des contemporains à confondre les deux éléments en question. Par opposition, d'une part, à Locke, à Shaftesbury, à Hutcheson, de l'autre à la philosophie allemande classique, Kant en est arrivé à représenter la différence entre le point de vue formel et le point de vue matériel comme un abime absolument infranchissable, de sorte qu'on peut se demander en le lisant, de quelle manière deux choses absolument hétérogènes, la raison et la sensibilité, peuvent-elles s'unir pour constituer un seul objet pensant. Rien d'étonnant à cela : tous les réformateurs sont enclins à exagérer jusqu'aux limites de l'absurde les principes par lesquels ils se distinguent le plus de la routine

1. Seule, la *psychologie rationnelle* n'a, d'après lui, rien d'empirique; mais elle est contenue tout entière dans cette proposition : *je pense*, et, à vrai dire, n'est qu'un cadre vide pour une science qui n'existe pas. Voir les pages 6-10 du livre de M. Hegler.

régnante. Ainsi le formalisme incontestablement excessif de Kant s'explique, en partie, par l'influence indirecte qu'ont exercée sur le philosophe les anciennes doctrines en orientant sa pensée dans un sens diamétralement opposé à leurs propres tendances. Mais les influences directes de ces mêmes doctrines sur Kant ne sont pas moins réelles.

Profondément imbu d'esprit chrétien et, en particulier, d'esprit protestant, Kant élabora un système de philosophie dont la clef de voûte se trouve, en somme, dans la morale (V. Harms, *Die Philosophie seit Kant* et *Die Formen der Ethik*. V. aussi, dans l'*Ethik* de Wundt, le chapitre consacré à Kant) : comme l'ont remarqué beaucoup de critiques, nombre de thèses de la *Critique de la raison pure* s'expliquent par les préoccupations morales de l'auteur : elles préparent la *Critique de la raison pratique*.

Grâce à la chose en soi qui rend possible la liberté intelligible, la morale a des bases inabordables à la critique et placées en dehors du monde des phénomènes. Aussi la morale de Kant est-elle une morale indépendante s'il en fut. Pour lui assurer cette position, il exclut de la science morale non seulement toutes les prémisses empruntées aux doctrines métaphysiques sur l'essence de l'âme, sur la divinité, etc., mais encore toutes les notions qui ne peuvent pas se déduire rationnellement de l'idée pure de la loi : par conséquent il laisse de côté tout ce que nous apprend l'expérience, soit externe, soit interne. Le plaisir, la douleur, l'amour, la bienveillance, les sentiments en général, quels qu'ils soient, les relations sociales, tout cela n'a rien à voir avec les bases de la morale, telles que la forme pure de la raison pratique, les notions de la volonté autonome, de la législation universelle, etc. Seulement, comme le montre facilement M. Hegler, Kant n'a pu rester jusqu'au bout fidèle à l'esprit de sa méthode.

Les notions formelles étant trop pauvres, trop vides de contenu pour pouvoir fournir les éléments nécessaires d'une morale applicable à l'humanité concrète, Kant fut forcé de leur adjoindre, par des voies détournées, quelques concepts tirés de l'expérience interne, tels que le *mobile de la raison pratique*, l'*intérêt moral* (Triebfeder, Interesse), etc.; en même temps, il étendit parfois la portée de certains concepts formels en leur prêtant un contenu matériel qu'ils ne devraient pas avoir (tel est le cas pour l'idée de la raison pratique, de la volonté pure, etc.). En employant un seul et même terme tantôt dans le sens formel, tantôt dans le sens matériel, Kant est néanmoins persuadé que les idées qu'il manie conservent toujours leur caractère strictement rationnel et à *priori*; mais en réalité elles ont leur origine dans les données de la psychologie dite empirique et souvent, ce qui est plus grave, dans les dogmes plus ou moins scolastiques de la psychologie telle qu'elle était enseignée au XVIIIe siècle dans les universités allemandes. Si l'on veut comprendre pourquoi Kant considère la raison comme la source de la moralité et le sentiment comme un ennemi dont il faut délivrer à tout prix le monde des déterminations

morales, pourquoi il fait de la volonté quelque chose d'analogue à la raison, et de la raison quelque chose d'analogue à la volonté (v. Hegler, p. 149-158), si l'on veut bien saisir le sens des idées kantiennes touchant la conscience, l'amour de soi, le désir, les facultés de l'âme (facultés inférieures et facultés supérieures, *Sinnlichkeit* et *Vernunft*), etc., on doit remonter aux doctrines psychologiques de l'école de Leibnitz et de Wolff. Dans les règles tout à fait formelles, en apparence, de la morale kantienne se trouve impliqué tout un fond d'idées qui n'ont que des rapports bien problématiques avec les lois de la raison. Plus d'une fois il est arrivé à Kant de ramener sous d'autres noms dans son système de morale certaines notions qu'il en avait d'abord bannies: c'est ainsi qu'il entasse inconséquences sur inconséquences, en s'embrouillant dans des subtilités de terminologie et en n'osant pas pousser assez loin l'analyse des concepts, de peur de se contredire d'une façon flagrante. Tout ce côté vulnérable de la morale de Kant avait été signalé maintes fois par les critiques. Mais M. Hegler est le premier qui ait étudié la question avec tout le soin qu'elle comporte; il a soumis une partie importante de la philosophie kantienne à un examen approfondi qui se distingue par autant d'impartialité, de calme dans l'appréciation, d'exactitude dans les informations qu'on pourrait en exiger d'un traité sur quelque point de la doctrine de Platon ou d'Aristote. Les prédécesseurs et les contemporains de Kant (Leibnitz, Wolff, Bilfinger, Baumgarten, Tetens, Crusius, etc.), de même que les écrits du philosophe lui-même antérieurs à la *Critique de la raison pure*, ont été appelés à éclaircir certaines particularités dont le sens échappe quelquefois à un lecteur moderne. Outre la rigueur de la méthode et la patience avec laquelle les textes ont été compulsés, ce qui est digne de tout éloge chez M. Hegler c'est son tact d'historien qui lui permet de concilier une parfaite indépendance de jugement en ce qui concerne les lacunes et les contradictions de la philosophie kantienne, avec le plus grand respect pour le penseur et pour son œuvre immense. Grâce à toutes ces qualités, l'ouvrage de M. Hegler est une très utile contribution à l'histoire de la philosophie moderne.

E. KOLBASSINE.

Eduard Dillmann. EINE NEUE DARSTELLUNG DER LEIBNIZISCHEN MONADENLEHRE AUF GRUND DER QUELLEN. Leipzig, O. R. Reisland, 1891. 1 vol. in-8°, x-525 pages.

L'auteur de cette *Nouvelle exposition de la doctrine leibnizienne des monades d'après les sources*, M. Édouard Dillmann, est un jeune homme, il a vingt ans à peine. Il est inutile de dire que c'est là son premier ouvrage; mais il n'est pas sans intérêt de savoir que ce débutant est le fils du professeur de théologie de Berlin à qui l'on doit un manuel d'Exégèse de l'Ancien Testament, et l'élève du célèbre historien

de la philosophie, M. Zeller. Les bons exemples et les savantes leçons ne lui ont donc pas manqué. Joignez-y le goût précoce des recherches personnelles, une indépendance et une maturité de jugement peu communes à son âge, et vous aurez, autant qu'on peut la donner, l'explication de ce phénomène : un livre de plus de cinq cents pages consacré à l'étude d'une théorie célèbre, mais déjà vieille de deux cents ans, par un jeune homme, presque un enfant, qui croit l'avoir comprise le premier.

M. Dillmann expose en effet pour les réfuter toutes les interprétations proposées jusqu'à présent de la théorie des monades, je veux dire toutes les interprétations allemandes. Il s'attache surtout à critiquer celle de son maître, précisément, M. Zeller; il s'occupe à l'occasion de celles des Erdmann et de Kuno Fischer. Sur la question particulière des rapports de Leibniz et de Spinoza, il discute en passant les conjectures ou le roman de Ludwig Stein. Nulle part, je n'ai rencontré chez lui la moindre allusion à nos commentateurs français. Mais eût-il pris le temps de les lire, je doute qu'il eût renoncé à sa manière de voir. Pour ne prendre qu'un exemple, le développement de la pensée de Leibniz lui paraît beaucoup plus simple que ne l'a cru chez nous M. Boutroux; il n'admettrait pas cette division en *moments*, dont chacun « est une vue d'ensemble sur les choses, une perspective universelle relative à un certain point de vue ». Il ne suivrait donc pas le savant professeur de la Sorbonne quand, pour expliquer cette proposition, il ajoute : « A mesure que l'observateur transporte son point de vue de la circonférence au centre, les choses changent pour lui d'aspect. Il aperçoit directement des choses dont jusqu'alors il ne voyait que le reflet, et les objets mêmes qu'il avait cru voir dans leur nature intime, il s'aperçoit qu'il n'en voyait encore que les dehors. Tel problème que l'on avait étudié dans les termes où il se présente tout d'abord et résolu d'une manière à la fois pénible et incomplète, se pose maintenant dans d'autres termes et finit par s'évanouir dans un problème supérieur comme la partie dans le tout [1]. » Pour M. Dillmann, la philosophie spéculative de Leibniz s'est formée d'une façon beaucoup moins laborieuse; la doctrine des monades à laquelle se rattachent toutes ses autres théories, est sortie naturellement, à un moment donné, d'une conception, tout à fait nouvelle, il est vrai, mais qui ne pouvait manquer de se former dans son esprit; elle fournit enfin la seule solution possible d'un problème auquel personne n'avait songé avant lui et auquel, selon toute apparence, ne songent pas même aujourd'hui ceux qui se flattent de la comprendre. Notre jeune commentateur en trouve à la fois l'énoncé et la solution définitive dès la correspondance avec Arnauld et le Discours de métaphysique [2] (1686).

1. Leibnitz, *La Monadologie*, par E. Boutroux, Delagrave, 1881.
2. M. Dillmann se réfère presque uniquement à l'édition Gerhardt : *Die philosophischen Schriften von G.-W. Leibniz*, Berlin. Cette édition, qui n'est pas

Leibniz n'a pas rencontré ce problème par hasard; il a été conduit à se le proposer par ses études antérieures. Or tout le monde est d'accord sur la nature et l'ordre de ces études. On sait en effet qu'il s'était attaché d'abord à la doctrine des formes substantielles; personne n'était plus versé que lui, ses livres en sont pleins, dans la philosophie des anciens et des scolastiques, des scolastiques surtout; il avait été séduit ensuite par les théories mécanistes des modernes, et il s'y était appliqué avec tout son génie. Mais il s'était bientôt persuadé qu'il fallait concilier ces deux manières de philosopher, et c'est en cherchant cette conciliation qu'il avait vu se poser devant lui le problème dont voici l'énoncé :

Étant donné que tous les phénomènes particuliers peuvent et doivent s'expliquer, ainsi que les mécanistes l'ont définitivement établi, par le phénomène général du corps et de ses qualités, quel est le principe du corps *lui-même*, quel est le principe du mouvement et de l'inertie ou de la résistance, c'est-à-dire de ces qualités du corps qui sont nécessaires et suffisantes pour l'explication mécaniste de tous les faits particuliers?

Mais cet énoncé ne se comprend pas, ni la théorie des monades qui s'y trouve en germe, si l'on ne connaît pas bien les rapports de Leibniz avec les philosophes antérieurs ou contemporains.

Il admet d'abord avec les modernes que tous les phénomènes particuliers doivent être expliqués non par les formes des choses ou d'autres qualités innées, mais mécaniquement. Cette explication toutefois ne lui suffit pas, et en se demandant si le principe du mécanisme lui-même n'appartient pas à la métaphysique, il est amené à rompre avec la théorie mécaniste alors dominante, et à se rapprocher de celle qui prétend expliquer le monde par les formes. Seulement les idéalistes anciens ou scolastiques qui avaient professé la doctrine des formes avaient négligé, au point de tomber à la fin dans le ridicule, les conditions matérielles, mécaniques de tout devenir, et par réaction les philosophes modernes étaient allés à l'excès contraire. On ne pouvait trouver une conciliation que si l'on faisait subir à ces deux doctrines extrêmes une modification profonde.

Les théories mécanistes partent de la supposition que les choses perçues sont les phénomènes d'une réalité, d'un monde objectivement existant, et elles recherchent quelle est cette réalité qui se manifeste dans les choses, ce qui la constitue essentiellement; en un mot, elles se préoccupent des causes et des raisons de l'existence des phénomènes. C'est dans le corps, d'après elles, dans ses qualités et ses lois que se trouvent ces raisons, en un mot, dans le mécanisme, et les phénomènes doivent être produits mécaniquement par le corps et les mouvements du corps. Eux aussi, les systèmes qui expliquent tout par les

encore irréprochable, est du moins la plus complète jusqu'à présent. Elle se poursuit depuis 1875.

formes supposent que les choses perçues sont les phénomènes d'un monde existant en soi. Mais par opposition aux partisans du mécanisme, qui n'admettent que la matière comme substantielle, ils placent toute la réalité dans les formes, où l'on doit trouver selon eux la raison des phénomènes.

Pour en venir même à la pensée de concilier ces deux doctrines, Leibniz devait être arrivé à la conviction que le *détail*, d'une part, de la nature pouvait se déduire de lois mécaniques, mais que le corps lui-même, d'autre part, ou la matière, n'avait rien de réel et n'était lui-même qu'un phénomène; il lui fallait alors en chercher le principe dans une forme substantielle. Mais sa tâche n'avait plus dès ce moment rien de commun avec celle des autres philosophes. Il avait en effet à prouver que les particularités de la physique s'expliquent, il est vrai, mécaniquement, comme si le corps existait en réalité, et d'un autre côté, que le corps est un simple phénomène, non pas en tant qu'il manifesterait un troisième terme d'essence inconnue, car il y aurait contradiction à supposer d'abord pour la nier ensuite la réalité du corps, ni comme dérivé de quelque forme substantielle, et pour la même raison, mais comme directement représenté *lui-même* en nous, et ainsi comme réalisé *lui-même* dans une forme. A ce prix seulement, la conciliation était possible. Si les *détails* en effet s'expliquent mécaniquement, les principes du mécanisme lui-même sont d'essence immatérielle; les théories qu'il s'agissait de concilier sont vraies en partie et en partie fausses; mais on objecte aux mécanistes que les choses elles-mêmes sont représentées en nous, que nos idées naissent donc de notre propre fonds, que le mécanisme n'est applicable qu'au monde des phénomènes, des idées, et aux partisans des formes, que les formes ne servent à rien pour l'explication des phénomènes *particuliers*.

Le point de départ de la doctrine des monades est donc bien dans une conception nouvelle. Tous les autres philosophes étaient partis de la supposition que nos idées sont les effets, les manifestations de substances indépendantes de nous, et leur prétention était de découvrir ce qu'il y a au fond des phénomènes, par quoi ils sont produits. Leibniz, au contraire, admet que les choses extérieures elles-mêmes sont représentées en nous, que toutes nos idées, par conséquent, sont quelque chose de primitif, sortent exclusivement de notre propre fonds. Il entend par là que nous nous arrêtons dans la sphère des pures idées, que nous ne dépassons pas le domaine des phénomènes, puisque nous expliquons une idée par une autre idée, un phénomène par un autre et les phénomènes particuliers par le phénomène général du corps, son mouvement et sa résistance. Aussi le seul problème auquel il ait affaire est celui-ci : quels sont les principes du corps, du mouvement et de la résistance?

Encore faut-il pour résoudre ce problème se faire une idée exacte de ce dont on cherche les principes, en établir le concept. Leibniz détermine naturellement les concepts de corps, de mouvement et de

résistance comme il doit le faire au point de vue où il s'est placé; par suite, le concept de corps est celui du développement même d'une nature, de l'activité et de l'inertie mêmes, et il en résulte que le corps, essentiellement, est non pas une grandeur continue, mais une grandeur discrète, ou plutôt « un tout de beaucoup de choses, dont chacune, à l'infini, est un pareil tout ». De même le mouvement n'est pas la raison pour laquelle le corps parcourt une portion du temps; il consiste dans la répétition d'une même chose, dans la durée même d'un changement de lieu, et, essentiellement, il n'est pas quelque chose de continu, mais de discret et un tout, à l'infini, de nombreux états. Enfin la résistance n'est pas non plus la cause pour laquelle le corps ne peut se mouvoir que dans certaines conditions; elle ne consiste pas dans une réaction du corps résistant contre le corps qui l'a heurté; elle est la qualité *même* du corps de ne se mouvoir que suivant la loi de la conservation de la force ou le principe de raison suffisante, elle est la passivité absolue.

Une fois ces concepts établis, la question du principe peut être abordée. Si le corps n'est, comme il suit de son concept, qu'un agrégat, il n'est pas une unité, il n'a pas à proprement parler de réalité, il est un pur phénomène et comme une image de rêve. Mais il faut qu'il ne soit pas un pur phénomène; il doit être réel, puisque par lui s'expliquent les phénomènes particuliers; il ne peut tenir cette réalité que d'une substance indivisible, une âme, où il est représenté comme un, comme ayant une essence. Le mouvement, à ne considérer que le changement de lieu, est aussi purement relatif et l'on ne peut dire de lui à quel sujet il faut l'attribuer; il n'en est pas moins, en tant que changement, une pure modification; mais toute modification suppose quelque chose d'immuable. S'il y a donc quelque chose d'immuable, une substance dans laquelle, comme persistante, est exprimé le mouvement, qui est en quelque sorte le mouvement même en germe, nous devons admettre l'existence d'une force active. Enfin pour la résistance même, pour l'inertie ou la passivité du corps que l'étendue n'explique pas, puisqu'elle est indifférente à n'importe quel mouvement, s'il en faut donner une raison et admettre un être dans lequel le corps lui-même est représenté comme faculté passive, il faut reconnaître dans cet être une force passive.

Mais si le principe du corps consiste en un être indivisible, une âme, il doit en être de même pour tous les corps qu'il contient en lui puisqu'il est essentiellement un tout de beaucoup de corps dont chacun à son tour est un tel tout. Ce qui fait alors la réalité du corps, c'est une infinité de substances qui sont les unes vis-à-vis des autres dans une relation organique. Ce sont elles qui seules sont réelles. Les corps au contraire et tout le monde matériel ne sont que des phénomènes purement subjectifs, tirés de notre propre nature, comme de rêves bien réglés et bien fondés. L'espace et le temps ne désignent que l'ordre de ces phénomènes suivant qu'ils sont coexistants ou successifs.

Les monades, ces substances à qui seules appartient la réalité, sont donc chacune l'unité qui correspond à un corps. Elles sont comme indivisible et permanent ce que les corps sont comme composé et phénomène. Elles sont les forces actives et passives. En tant que force active, la monade représente dans l'unité, dans l'immuable, les mouvements de son corps. Et comme dans tout mouvement il faut distinguer deux moments, le changement de lieu et la tendance à ce changement, la substance est l'acte un et immobile qui exprime en soi tous les mouvements du corps, c'est-à-dire un pouvoir, et l'immuable tendance à développer ce pouvoir, un désir. Par la force de ce désir elle passe à l'action. Les actions répondent à ce qui est préformé dans le pouvoir et présentent à la substance les mouvements du corps. Mais la monade est aussi une force passive. L'acte est donc limité, soumis au principe de raison suffisante et ne représente que les mouvements d'un corps déterminé. Toutefois si la monade représente les mouvements de son corps, elle doit nécessairement représenter en même temps un monde extérieur; les mouvements de son corps, en effet, sont une suite de ceux qui se produisent dans le monde et en représentant les uns, elle doit aussi représenter les autres nécessairement. Enfin, comme avec le concept de représentation est aussi donné celui d'idée ou de perception, toute monade pense les mouvements de son corps, et par suite aussi les choses extérieures, celles-ci conformément aux impressions qu'elles font sur son corps.

La substance est donc identique à la force : elle est l'acte constant qui représente tous les mouvements de son corps et par eux le monde ou tout son propre développement. Mais ce concept de représentation, le plus intéressant et le plus profond, le plus important aussi pour la bien comprendre de la doctrine des monades, doit être lui-même exactement expliqué. En disant que les monades représentent l'univers, Leibniz n'a pas voulu dire, comme le suppose Kuno Fischer, qu'elles le rendent connaissable à la façon dont le torse d'une statue antique permet à l'archéologue de la reconstituer, dont une feuille représente pour un botaniste toute la plante ou un os l'animal entier pour le zoologiste. Mais il n'a pas voulu dire davantage, comme la plupart de ses interprètes, qu'elles le contiennent comme leur objet, qu'il est idéalement présent en elles. Il entend qu'elles sont elles-mêmes comme simple ce que le monde est comme composé, comme réel ce qu'il est comme phénomène, comme activité spirituelle interne ce qu'il est comme ensemble de changements, de mouvements extérieurs; elles sont elles-mêmes l'essence indivisible correspondant au monde, les *représentations* du monde. Sans doute, comme nous l'avons déjà dit, une substance qui est comme unité ce que le monde est comme pluralité, doit aussi contenir en soi le monde comme son *objet*, en avoir une image, une idée, une perception. Mais ce n'est pas en cela que consiste l'essence de la représentation. Leibniz entend que les substances ou les monades sont elles-mêmes en petit ce que le monde est

en gros. Quand il dit qu'elles sont « représentatives, expressives de l'univers », il signifie par là qu'elles en sont elles-mêmes des imitations et « autant de points de vue de tout l'univers en un sens déterminé ». Par suite, le contenu particulier, individuel de leur développement n'est pas pour elles quelque chose de purement accidentel, mais appartient à leur propre essence. Le concept de la substance est donc qu'elle est une représentation totale de tout ce qui peut jamais lui arriver, ou bien on la définira : un être tel que l'on peut dériver de son concept tous les prédicats qui dans le cours du temps peuvent en être exprimés. On verra par là, en y réfléchissant, la supériorité de la doctrine de Leibniz où des substances individuelles prennent la place des formes substantielles ou des substances générales, sur celles des anciens et des scolastiques.

Or si les monades contiennent en elles-mêmes suivant leur essence tout leur développement dès l'origine, elles représentent aussi non une partie seulement de l'univers, mais l'univers tout entier. Car du moment que leurs idées ne sont pas les effets de substances qui existent indépendamment d'elles, puisque les choses extérieures, au contraire, doivent elles-mêmes être représentées en elles, nécessairement le monde entier doit y être représenté. Tout ce qui se passe en lui, en effet, appartient de la même manière aux choses extérieures, et, en outre, chaque mouvement dans le monde entier se propage, à cause de la continuité de l'étendue et de la divisibilité uniforme de la matière, à tous les corps et par conséquent aussi au corps de chaque monade particulière. Chaque monade porte donc constamment en elle-même une infinité d'idées. Mais la plupart de ces idées sont prodigieusement faibles. Une monade, en effet, n'exprime son avenir qu'en germe; elle n'exprime qu'imparfaitement, de la même manière, presque tous les événements de son passé, et en gros seulement le présent de l'univers qu'elle perçoit par les impressions, fort petites pour la plupart, faites sur son propre corps. Si donc elle a en tout temps un nombre infini d'idées, elle n'est pas en état de les séparer, de les distinguer les unes des autres; elle ne peut les connaître, pour le plus grand nombre, que d'une manière confuse. Avec l'être de la substance est donc aussi donnée l'opposition de la distinction et de la confusion.

En outre, le principe en vertu duquel les monades passent à l'activité ou même sont constamment actives, consiste dans une tendance au changement et cette tendance est un désir; les monades sont déterminées à agir par des désirs. Or tout désir tend vers un but que l'on peut atteindre au moyen de certaines actions. Si donc les substances se gouvernent par des désirs, elles se gouvernent aussi par des fins. Ces désirs les portent à tout moment à une action déterminée, mais comme ce sont de simples désirs, ils ne les mettent jamais dans la nécessité d'agir de telle ou telle manière et leur laissent au contraire leur entière liberté; ils les disposent, les inclinent et ne les contraignent pas. Et si les substances prennent toujours et sans exception le

développement qui correspond à leurs penchants, elles ne sont cependant pas forcées de se développer de cette manière; leurs actions sont certaines, mais non nécessaires. Les monades sont donc de leur nature des êtres qui ont une fin et qui agissent librement.

Si toutes les manifestations ultérieures des monades ne sont qu'une suite seulement de leur propre concept et comme le déplissement de ce qui a été originairement déposé en elles, il en résulte qu'elles n'ont pas, à la façon des choses du monde matériel, une influence physique mutuelle, et que si leurs actions, comme l'expérience nous l'apprend, se répondent, c'est en vertu seulement d'un accord spontané, d'une harmonie fondée dans leur nature même. Cette harmonie en effet vient de ce qu'elles sont toutes des représentations d'un même univers perçu du point de vue propre à chacune. Elles n'agissent donc pas les unes sur les autres, ne souffrent pas non plus les unes par les autres; c'est d'elles-mêmes qu'elles sont actives et passives, et quand nous disons de l'une d'entre elles qu'elle agit par rapport à une autre et de celle-ci qu'elle subit l'action, en fait la première agit au moment même où la seconde se limite, l'une, en d'autres termes, est plus parfaite que l'autre, ou l'une a des idées distinctes et l'autre confuses. En un mot, la différence que nous faisons de l'action et de la passion dans les phénomènes, correspond, dans le monde des substances, à celle de la clarté et de la confusion de leurs idées.

On ne peut cependant concevoir complètement par elle-même cette harmonie des monades. Elle se déduit sans doute du concept même de monades; mais on peut se demander quel est le principe de ce phénomène précisément que les monades sont telles et non différentes, qu'elles ont des natures harmoniques. Il y a dans la région des vérités éternelles et des possibles une infinité d'autres concepts qui auraient pu être réalisés. Si donc il doit y avoir un principe pour le fait *même* que les substances sont ce qu'elles sont, une essence dans laquelle la réalisation *même* de la nature des choses est représentée et exprimée, nous devons admettre un Dieu. Toutes les essences possibles des choses en nombre infini sont présentes à l'entendement de ce Dieu comme quelque chose de primitif, non dérivé, indépendant de la volonté divine elle-même; il les ordonne en mondes suivant leurs rapports, et choisit parmi ces mondes possibles un monde à créer, à faire passer du possible au réel; il est lui-même l'acte d'une telle réalisation, la représentation de cette création.

Dieu n'est donc pas à proprement parler la raison pour laquelle le monde existe, pas plus que les monades ne sont celle de l'existence des corps. Il en exprime plutôt la réalisation. Il s'ensuit qu'il ne crée pas le monde en une fois, mais continuellement de nouveau, et ce monde est ainsi comme une émanation permanente de Dieu, et au moment même où Dieu cesserait d'agir, il retomberait dans le néant. En outre, si Dieu exprime la réalisation du monde, il doit naturellement représenter ce monde même; il doit représenter en lui, *à la fois*

et avec une clarté parfaite, l'univers entier avec toutes les monades en nombre infini, et aussi, puisqu'il en est la source, tous les phénomènes passés, présents et futurs. Si enfin il doit choisir le monde réel dans une infinité de mondes possibles, il doit y avoir une raison qui le détermine à donner à ce monde et non à un autre la préférence. Mais cette raison ne doit pas être évidemment de nature nécessitante, car un choix, à proprement parler, serait impossible; elle ne peut donc consister que dans une inclination. Ainsi Dieu agit par une inclination qui le porte à donner l'existence au monde le meilleur, à la vérité, mais une pure inclination, qui le dispose, l'incline et ne le contraint pas. Lui aussi, bien que toujours et sans exception il se détermine dans le sens où son inclination le pousse, il n'est jamais nécessité, il conserve sa souveraine liberté. Et, par suite, le monde non plus n'est pas nécessaire, il est le libre produit d'une substance agissant par inclination en vue d'une fin.

Mais si l'univers est la libre création d'un Dieu qui agit en vue d'une fin, il est clair qu'il doit tendre lui aussi à une fin. Nous ne pourrons cependant en atteindre la connaissance parfaite si nous nous bornons à expliquer les phénomènes par leurs causes mécaniques et matérielles. Sans doute ce système des monades a commencé par le principe que tous les phénomènes doivent trouver leur explication dans le mécanisme, mais il ne se termine et ne se complète que si nous cherchons les fins poursuivies par le monde dans ses détails et dans son ensemble, si l'explication téléologique vient se placer à côté de l'explication mécanique et réclamer les mêmes droits. Or une analyse des lois fondamentales de la mécanique et de la physique fait voir que ces lois mêmes ne peuvent être conçues que si l'on admet en Dieu la préoccupation d'une fin, et qu'elles ont ainsi leur raison dans les causes finales.

Ce court résumé de la doctrine de Leibniz, telle que la comprend M. Dillmann, fait bien voir que tous les traits essentiels en sont l'effet d'une seule tendance, celle d'associer l'explication ancienne du monde par les formes, à l'explication mécanique des modernes. Le problème fondamental dont cette théorie n'est que la solution développée est bien celui-ci : les *particularités* de la nature étant fondées mécaniquement, ne doit-on pas chercher les principes du mécanisme même dans les formes substantielles? Dans son livre, M. Dillmann a montré qu'il faut ne jamais perdre de vue ce point de départ de Leibniz pour comprendre non seulement ses propositions les plus importantes, mais encore les plus particulières, et que celles-ci même restent en partie inintelligibles si l'on oublie l'idée maîtresse dont elles sont dérivées. Or c'est précisément cette idée maîtresse qui a échappé aux commentateurs de la doctrine des monades. De là aussi leurs erreurs ou leurs incertitudes sur la position historique de Leibniz, sur ses véritables relations avec ses contemporains, notamment avec Descartes et Spinoza.

Descartes se demandait en quoi consiste la substance, c'est-à-dire

comment nous devons concevoir ce qui produit en nous le phénomène d'un monde visible. Leibniz, nous l'avons vu, ne se demande rien de pareil. Il ne cherche pas en quoi consiste le corps, ce qu'il y a au fond du corps, mais tandis qu'il suppose que le détail de la nature doit être expliqué par le corps et ses qualités, il veut montrer que le principe du corps lui-même doit être une essence indivisible. Ses recherches ne tendent donc pas à expliquer la nature de la substance, mais à prouver que si le mécanisme vaut sans exception dans le particulier, cependant le mécanisme lui-même dépend des formes substantielles. Ce sont donc là deux tendances très différentes. La doctrine des monades n'a pas de rapports avec le concept de la substance de Descartes. Elle n'est pas non plus, comme on l'a dit, l'effet d'une réaction contre le panthéisme de Spinoza. Leibniz a pu croire que son système mettrait fin au panthéisme, mais il n'avait pas à s'en préoccuper autrement.

En fait il a suivi sa route sans s'en écarter, et le développement progressif de sa pensée qui était resté jusqu'à présent fort obscur, devient pour M. Dillmann très facile à expliquer. A ne prendre que les dates les plus importantes, c'est en 1675 qu'il se proposa de chercher la conciliation dans un nouveau système de l'ancienne spéculation et de la moderne, qu'il formula le problème que nous connaissons. Il poursuivit la solution de ce problème pendant une dizaine d'années, à travers de grandioses recherches, et en 1685 il était en possession de sa théorie des monades. Dès le commencement de l'année suivante, il l'expose dans le Discours de métaphysique comme une doctrine arrêtée dans tous ses détails. On peut supposer qu'il l'avait conçue vers l'année 1680. Nous la retrouvons dans le Nouveau système de la nature et de la communication des substances, dans la correspondance avec De Volder et Des Bosses, dans les traités contre Descartes et les Cartésiens, etc., sans parler de la correspondance avec Arnauld qui se rattache étroitement au Discours de métaphysique. Dans tous ces écrits, quand il fait allusion aux fondements de sa doctrine, il les fait voir dans la considération du corps et de ses qualités, et non, comme le font souvent, au risque d'aboutir à d'insolubles difficultés, ses commentateurs, dans les concepts vides de simplicité et d'activité en général. Il y a sans doute des exceptions cependant, çà et là, à travers ses œuvres si diverses, si disparates : elles servent, d'après M. Dillmann, à confirmer la règle. Mais il y en a une qui est bien de nature à excuser ceux qui ont mal interprété la doctrine des monades : c'est la *Monadologie* elle-même, où Leibniz applique la méthode déductive à l'exposition d'un système qui ne doit pas avoir de fondements *a priori*. Notre jeune commentateur n'hésite pas à déclarer que Leibniz, ce jour-là, a gâté de ses propres mains son ouvrage et qu'il ne faut pas chercher dans les derniers écrits d'un philosophe la meilleure expression de sa pensée.

Jusqu'au bout, dans ce gros volume, où il ne traite cependant que de la philosophie spéculative de Leibniz sans en étudier les consé-

quences et les applications, M. Dillmann reste fidèle à son interprétation et s'efforce d'en établir l'exactitude. Outre les textes bien choisis qu'il accumule, il trouve la preuve qu'elle est vraie dans la doctrine même que cette interprétation restitue. La question, sans doute, n'est pas pour lui de savoir si elle s'accorde ou non avec l'expérience ou les résultats reconnus de la science. Mais c'est la seule, peut-être, dit-il, qui ne contienne pas de contradictions internes. « Ce merveilleux système ne présente réellement aucune proposition qui ne découle avec la plus parfaite rigueur des principes fondamentaux du philosophe, qui ne s'accorde exactement avec tout le reste, et l'on ne peut qu'éprouver une entière admiration pour la profondeur et la parfaite clarté de cette doctrine. Cette exemption absolue de contradictions, que n'a réalisée d'une manière même approximative aucun philosophe de l'antiquité ou des temps modernes, jointe à tant d'autres qualités, fait de la théorie des monades une doctrine exceptionnelle. C'est le fruit le plus beau et le plus achevé de la pensée philosophique et l'histoire de la philosophie ne connaît pas de système plus complet et plus parfait. »

Cet enthousiasme juvénile est trop rare et trop digne d'approbation pour qu'on n'éprouve pas quelque scrupule à le modérer en critiquant la doctrine qui l'a provoqué. Je me bornerai donc à poser ces deux questions : M. Dillmann ne trouve-t-il aucune difficulté à concilier l'immutabilité, la permanence de la monade et les changements qu'elle représente, l'unité en elle et la pluralité phénoménale, et cette substance isolée, qui tend constamment à modifier ses propres perceptions, est-elle autre chose qu'un flux perpétuel où la notion même de substance se perd? D'autre part, a-t-il assez considéré le rôle de l'idée de Dieu dans la philosophie de Leibniz, et dès le Discours de métaphysique? C'est à cette idée, il me semble, et à ses exigences que tout est subordonné, et Leibniz apparaît alors comme le plus grand et le dernier des scolastiques. Mais il n'y a peut-être pas de milieu entre sa doctrine, où certaines contradictions encore sont inévitables, de quelque mystère que les couvre la majesté divine, et le dualisme, modestement et franchement accepté.

A. PENJON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind

July 1892.

DONOVAN. *Sur l'origine du langage humain.* — D'après l'auteur, cette origine est « festale », c'est-à-dire qu'elle vient des sons, cris, mouvements produits dans des fêtes guerrières, joyeuses, funèbres, etc. Les peuples sauvages font grand usage des bruits rythmiques, cadencés (produits à l'aide de bâtons, de pierres ou même de la voix). Tous ces bruits ou sons ont pour but d'absorber l'attention. Les chants rythmiques sont le résultat d'un effort inconscient; ils ont été liés à l'origine à certains actes (bataille, lamentation, lutte sexuelle, etc.); le chant, loin d'être un embellissement du langage, en a été le précurseur. Supposons donc que certaines syllabes aient été répétées par une horde qui traverse des montagnes ou des rivières, d'autres pendant l'attaque et la destruction de l'ennemi, d'autres pendant que l'on mange ou satisfait divers appétits : ces syllabes deviennent la marque vocale de certains états ou de certains actes. L'auteur entre dans divers détails pour montrer comment son hypothèse peut s'accorder avec la constitution des formes grammaticales.

EASTWOOD. *L'antithèse entre la pensée et les choses chez Lotze.* (Deux articles.)

JOHNSON. *Le calcul logique* (3e article).

E. BURKE DELABARRE. *L'influence de l'état des muscles sur la conscience.* L'auteur reprend la thèse qu'il a soutenue en faveur de l'origine périphérique des sensations musculaires dans son livre *Ueber Bewegungsempfindungen.* Il discute les récentes expériences de Waller sur la fatigue et nie qu'on puisse les interpréter dans le sens d'une origine centrale, ainsi que les recherches de Müller et Schumann, etc.

MARSHALL. *Considérations psychologiques sur le domaine de l'esthétique* (1er article). — L'esthétique fait partie du domaine de l'hédonique, c'est-à-dire que tout état esthétique est agréable, ainsi que Fechner l'a établi; mais comme tout état agréable n'est pas esthétique, qu'est-ce donc qui les sépare et les distingue? L'auteur combat la distinction de Kant entre l'agréable (individuel) et le beau (universel) comme fondée sur la théorie plus que sur l'expérience.

The Philosophical Review.

July 1892.

HYSLOP. *L'inhibition et le libre arbitre.* — La liberté est proportionnelle à l'étendue de l'inhibition exercée par les formes supérieures de la conscience sur l'activité des formes inférieures : par suite, elle a des degrés. L'homme intellectuel est plus libre de l'influence de la sensation et de l'émotion; l'inhibition et l'habitude ont supprimé la liaison directe entre le stimulus et la volition. Le sceptique est celui chez qui l'inhibition est très développée; il est l'antithèse du caractère impulsif. La liberté consiste dans l'initiative personnelle et l'indépendance des causes externes.

CALKINS (Mary). *Plan d'une classification des cas d'association.*

HIRAM STANLEY. *Sur la conscience primitive.* — L'auteur soutient que l'état primordial est la douleur, mais un état de douleur indifférenciée, lié à la tendance à la conservation. Le plaisir est un état intermédiaire entre la douleur par défaut et la douleur par excès. La vie de l'enfant naissant consiste en alternatives de douleurs et de sommeils inconscients. Tout état de conscience commence par la pure subjectivité, mais cela est si rapide dans la conscience adulte que cela se voit à peine. Le « nirvâna » peut être considéré comme une réduction de la conscience à ce type simple.

H. NICHOLS. *Sur l'origine du plaisir et de la douleur* (2 articles). — L'auteur se propose de combattre la théorie traditionnelle qui fait du plaisir et de la douleur des concomitants des autres états. Pour lui, ce sont des sensations fondamentales ayant leurs énergies nerveuses propres, et ils sont à la fois distincts l'un de l'autre et distincts des autres sensations. Il rappelle d'abord les faits pathologiques qui montrent que l'analgésie peut exister sans anesthésie et inversement. D'après Goldscheider, il y aurait des nerfs spécifiques de la douleur qui s'entremêleraient à ceux de la peau plus qu'avec ceux des sens spéciaux; et le même courant, fort ou faible, causerait de la douleur; ce qui est en contradiction avec la doctrine qui considère le plaisir comme résultant d'excitations légères et la douleur comme produites par des excitations fortes. On n'a découvert aucun nerf spécifique du plaisir. — Passant aux détails, l'auteur dit qu'il faut bien distinguer entre le plaisir et la douleur (sensations) et leurs images : il a une tendance à expliquer particulièrement les plaisirs par une activité centrale et des associations d'idées : il passe en revue les différents groupes de sensations (vue, ouie, etc.) et les plaisirs qui y sont liés.

The American Journal of Psychology.

April 1892, n° 3.

Noyes. *Sur certaines particularités du réflexe patellaire pendant le sommeil dans un cas de démence terminale.* — Le réflexe du genou paraît en rapport avec l'activité vaso-motrice; au lieu d'être une ligne droite, c'est une courbe. L'activité fonctionnelle de la corde spinale n'est pas constante, mais elle peut être représentée par une courbe de contraction et de dilatation vasculaire. Pendant la phase de contraction des artères spinales, la moelle a un minimum d'activité due à une anémie relative, et inversement pour la phase de dilatations.

Bolton. *Le développement de la mémoire dans les écoles d'enfants.* (Recherches faites dans les écoles publiques de Worcester. Mass.) — L'étendue de la mémoire croît jusqu'à six ans, plutôt avec le développement de l'âge qu'avec celui de l'intelligence. Les filles ont une meilleure mémoire que les garçons. Les images en quittant l'esprit parcourent trois stades : confusion dans l'ordre, perte de certains éléments avec substitution, perte complète.

Jastrow. *Études du laboratoire de psychologie expérimentale de Wisconsin.* — Études sur les figures de Zöllner et autres illusions analogues. — Études sur les mouvements involontaires (enregistrement des mouvements de la main pendant que l'attention est occupée à lire, compter, etc.). Les mouvements vont dans la direction de la forme de l'attention, mais dépendent, à beaucoup d'égards, des conditions anatomiques. — Étude sur un cas d'absence de l'odorat. — Recherches anthropologiques sur des étudiants des deux sexes.

A. Fraser. *Sur le fondement psychologique du réalisme naturel.* Étude surtout critique et historique.

Brain (n° 57).

Waller. *Sur l'inhibition, par excitation périphérique de la contraction musculaire, volontaire et électrique.* — L'auteur a repris les expériences de Fick sur ce sujet. Après les avoir exposées, il conclut que les phénomènes antimoteurs sont à peine moins généraux que les phénomènes moteurs; mais que rien n'autorise à admettre l'existence de fibres nerveuses spéciales pour l'inhibition. En ce qui concerne le mode d'action de ces « prétendus » nerfs inhibitoires, il y a deux théories en présence : 1° l'ancienne suppose une action sur les centres périphériques (cellules nerveuses terminales); 2° la nouvelle admet une activité négative, produite par la phase positive ou constructive de la nutrition. L'auteur croit que l'on peut tenir la balance égale entre les deux, quoique, sur certains points, la première paraisse plus près des faits.

Mercier. *Le système nerveux pendant l'enfance.* — Il est moins développé que chez l'adulte, mais en état de changement plus rapide; par suite les troubles qui se manifestent sont d'ordre inférieur (paralysie infantile). La folie acquise ne se rencontre pas chez l'enfant, les régions nerveuses supérieures n'étant pas encore développées. Les troubles se produisent plus vite; mais il y a une tendance plus forte que l'adulte à revenir à une condition normale.

Mickle. *Le facteur traumatique dans les maladies mentales* a pour résultats une perturbation moléculaire du cerveau, des hémorragies, des altérations de nutrition, inflammations, scléroses, etc., de l'irascibilité ou de la mélancolie, difficulté d'attention, etc. L'auteur étudie la question dans la vie intra-utérine, chez l'enfant et l'adulte. Chez ce dernier, il distingue quatre types : 1° les psycho-névroses (automatisme cérébral et mental, mélancolie); 2° la paranoia et les états congénères; 3° états épileptoïdes, paralysie générale; 4° la neurasthénie et l'hystérie traumatiques.

Philosophische Studien.

8e volume, n° I.

Wundt. *Hypnotisme et suggestion.* (Article long et important, 85 pp.) — Les études sur l'hypnotisme ont envahi le domaine de la psychologie; elles dominent dans les Sociétés psychologiques et les revues spéciales, entraînant à leur suite les recherches sur la suggestion à distance, la télépathie, l'occultisme; elles seraient même, au dire de quelques-uns, la seule véritable méthode expérimentale en psychologie. — Wundt expose rapidement les procédés employés pour obtenir l'hypnose et les théories sur ce sujet : 1° théories physiologiques : arrêt des fonctions du cerveau (Heidenhain), phénomènes vasomoteurs (Lehmann ramène l'attention à des états vaso-moteurs et voit dans l'hypnose une direction unilatérale de l'attention); 2° théories psychologiques : l'une considère l'hypnose et la suggestion comme un état tout à fait nouveau; l'autre cherche à l'expliquer par les phénomènes de la psychologie normale; cette seconde est seule acceptable. Deux modes d'explications : la théorie de la sympathie (Schmidkunz) qui se rapproche du mesmérisme et a une tendance vers l'occultisme; celles de la double conscience que Taine paraît avoir indiquée le premier. Celle-ci est un exemple frappant « de ces apparences d'explication qui consistent à donner un nom nouveau à la chose à expliquer et à croire que par là l'explication est faite ». — Wundt s'appuie sur le principe de l'équilibre fonctionnel qui atteint son plus haut degré dans le rêve et dans l'hypnose. Ce principe peut se formuler ainsi : « Quand une partie considérable de l'organe central, par suite d'actions inhibitoires, se trouve en état de latence fonctionnelle, l'excitabilité de la partie qui fonctionne est augmentée et cette augmentation sera d'au-

tant plus grande que la quantité de force latente existant dans l'organe central aura été moins dépensée par un travail précédent ». Comme base physiologique de cette loi, on peut admettre une double action réciproque, l'une neuro-dynamique, l'autre vaso-motrice. — Wundt passe en revue les différents phénomènes psychologiques de l'état d'hypnotisme : suggestion, hallucinations, états de la volonté. Il explique les « hallucinations négatives » de la manière suivante D'une façon générale, elles sont l'effet d'une réceptivité moindre du sensorium pour les impressions, et d'une adaptation de l'attention vers une autre direction et aussi de l'état d'automatisme et d'obéissance passive.

Dans l'hypnose, ce qui est perdu ce n'est pas la volonté (*Wille*), mais la liberté (*Willkür*), ni l'attention en général, mais l'attention volontaire. Wundt revient à ce sujet sur sa théorie de l'aperception. — Il examine ensuite la valeur de la suggestion comme méthode expérimentale et n'y trouve pas les conditions d'une véritable expérience psychologique, puisque l'on n'est pas complètement maître du sujet : ainsi, en ce qui concerne la durée des réactions, il relève les résultats contradictoires de Stanley Hall, James et Dessoir. Il ne peut donc voir en elle un solide appui pour la psychologie expérimentale. — En terminant, l'auteur s'occupe des questions pratiques soulevées par l'hypnotisme (thérapeutique, suggestion de délits et de crimes) et étudie aussi la question au point de vue moral : il est loin de considérer cette opération comme inoffensive. Le mouvement hypnotique en psychologie ne révèle pas seulement un intérêt scientifique, mais aussi une tendance vers l'occultisme.

HÖFFDING. *Sur la théorie de la reconnaissance* (Réplique à Lehmann). — Pour Lehmann, la reproduction immédiate s'explique par les lois de l'association; pour Höffding par répétition, par l'habitude. Höffding rejette l'expérience de Lehmann dans laquelle une odeur connue, mais qu'on ne peut d'abord déterminer, l'est ensuite par les questions de l'expérimentateur, ce qu'il explique par l'existence d'idées au-dessous du seuil de la conscience. Insister sur le nom d'une chose aide à se la rappeler; mais c'est un cas de la répétition et de l'habitude. Höffding conteste aussi l'importance que Wundt accorde au sentiment dans la reproduction immédiate.

J. MERKEL. Deuxième article sur la *méthode des erreurs moyennes* et son emploi en psychophysique.

TITCHENER. *Sur la chronométrie de l'acte de connaissances.* — Pour reconnaitre une couleur, il faut en moyenne 30 σ, pour reconnaitre une lettre imprimée ou un mot court 60 σ. L'auteur a employé les deux formes de réaction, sensorielle et motrice.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.

Fascicules 2, 3, 4.

BRODHUN. *Sur la sensibilité de l'œil pour les changements de couleur dans le spectre.* — Dans les cas de cécité pour le vert, l'œil distingue aussi bien qu'à l'état normal les changements de couleur dans le sens du violet, beaucoup moins bien dans le sens du rouge.

HELMHOLTZ. *Des lignes les plus courtes dans le système des couleurs.* — Essai pour expliquer certaines difficultés de sa théorie des couleurs par une extension de la loi de Fechner.

TH. LIPPS. *L'intuition de l'espace et les mouvements des yeux.* — Article en grande partie de polémique contre Wundt, divisé en trois parties : 1° le champ visuel et le champ de regard; 2° la troisième dimension; 3° les jugements de grandeur et de distance. Wundt fait jouer un rôle important aux mouvements des yeux; mais il n'établit pas qu'ils mesurent la forme en fixant rapidement une succession de points. Le champ visuel n'a ni profondeur ni forme sinon par inférence : Wundt veut que le champ visuel musculaire soit sphérique, sans le prouver; c'est le champ binoculaire qui se forme d'abord et le champ monoculaire n'en est qu'une reproduction. Il considère aussi la ligne droite comme donnée, tandis qu'elle implique la conscience de la profondeur, et cette ligne droite nous paraîtra changer de direction lorsque notre conscience de différence de profondeur subira des modifications. Certaines illusions (par ex. la surestimation des lignes verticales) que Wundt explique aussi par les mouvements des yeux, résultent, d'après Lipps, de fausses estimations de la profondeur.

WERTHEIM. *Observation sur la vision indirecte.* — Si on produit une illumination forte et intense autour d'un objet, il peut disparaître dans la vision, directe et indirecte; si on produit le contraire (obscurcissement), l'objet éclairé n'est vu que dans la vision directe.

SCHÄFER. *Contributions à la psychologie comparée.* — Pendant que certains invertébrés (mouches, fourmis, chenilles, etc.) sont en mouvement, un mouvement de rotation leur est imprimé dans un plan horizontal; la plupart impriment un mouvement à leur corps dans une direction opposée (probablement par acte réflexe); d'autres ne réagissent pas.

J. VON KRIES. *Sur l'audition absolue.* — L'aptitude à reconnaître immédiatement la hauteur absolue d'un son n'est pas fréquente; il y a même de grands compositeurs qui ne l'ont pas possédée, par ex. Meyerbeer qui portait toujours sur lui un petit diapason. Une très bonne culture musicale est nécessaire pour que l'on puisse, sans erreur et immédiatement, nommer la note; mais en dehors de cette condition, la mémoire absolue d'un son ne dépend pas de la pratique musicale. Elle est plus fréquente dans la région moyenne des sons et dépend de la durée et de l'intensité du phénomène acoustique.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

CH. MORIN. *Structure anatomique et nature des individualités du système nerveux*. In-8, Paris, Alcan.
BEAUVISAGE. *L'observation scientifique*. In-8 (brochure), Lyon, Jacquet.
GARDAIR. *Philosophie de Saint Thomas. Les passions et la volonté*. In-8, Paris, Lethielleux.
P. SOURIAU. *La suggestion dans l'art*. In-8, Paris, Alcan.
QUEYRAT. *L'imagination et ses variétés chez l'enfant*. In-12, Paris, Alcan.
ANGOT DES ROTOURS. *La morale du cœur, études d'âmes modernes*. In-12, Paris, Perrin.
L. DESCHAMPS. *La philosophie de l'écriture*. In-8, Paris, Alcan.
BAEUMKER. *Avicebronis (Ibn Gebirol), Fons vitæ ex arabico in latinum translatus*. Fasc. II, in-8, Münster, Aschendorff.
H. DE VARIGNY. *Experimental Evolution*. In-12, London, Macmillan.
E. KRAEPELIN. *Ueber die Beeinflussung einfacher psyschicher Vorgänge durch einige Arznmittel*. In-8, Iéna, Fischer.
ULRICH. *System der formalen und realen Logik*. In-8, Berlin, Dümmler.
WUNDT. *Hypnotismus und Suggestion*. In-8, Leipzig, Engelmann.
NORDAU. *Entartung*. In-8, Berlin, Duncker.
SERAFINI. *Appunti giuridici*. In-12, Salerno, Jovane.
A. GARBINI. *Evoluzione della voce nella infanzia*. In-8, Verona, Franchini.

NOUVELLES

Le Comité américain chargé d'examiner l'opportunité d'une session extraordinaire du *Congrès international de Psychologie expérimentale*, en Amérique, pendant l'année 1893, a décidé que, dans les circonstances actuelles, il n'y avait pas lieu de tenir cette session et il a fait connaître sa décision au Comité général du Congrès.

Nous apprenons avec regret la mort de M. George **Croom Robertson**, fondateur et premier directeur du *Mind*. Le mauvais état de sa santé l'avait forcé à résigner cette fonction, ainsi que sa chaire de professeur à l'Université de Londres.

Nous ne pouvons qu'enregistrer la mort de M. Ernest **Renan**, sur qui la presse a tant écrit dans ces derniers temps qu'il ne reste plus rien à dire. Au point de vue philosophique, le seul qui appartienne à cette *Revue*, sa méthode, sa manière de comprendre les questions et son influence ont été étudiées à propos de ses *Dialogues philosophiques* (voir t. II, p. 384 et suiv.) et de *Caliban* (t. VI, p. 508).
M. Wundt vient de publier en un volume : *Hypnotismus und Suggestion*, avec quelques modifications, le travail paru d'abord dans les « Philosophische Studien ». Une traduction française de ce livre paraîtra prochainement dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.



LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE

EN RUSSIE

II. LA PHILOSOPHIE DE HEGEL ET LES CERCLES PHILOSOPHIQUES[1]

Ce qu'on est convenu d'appeler dans l'histoire de la pensée russe les *années quarante* désigne une période dont l'origine se place entre 1830 et 1840 et qui dure jusque vers 1850 environ. Dans cette période nous assistons à la naissance de deux écoles, ou, plus justement, de deux partis opposés : d'une part, les *Occidentaux* avec Stankévitch, Granovski, Botkine, Bélinski, Bakounine, Hertzen; de l'autre, les *Slavophiles*, avec Kirèevski, Khomiakof, Youri Samarine, C. Aksakof.

On peut faire tout d'abord une remarque générale sur cette époque : c'est que nous n'avons presque jamais de compositions achevées pour nous donner une idée complète, adéquate de sa philosophie, mais seulement des ébauches de plans faisant peu suite les uns aux autres, si même ils ne s'opposent pas; le plus souvent nous ne pouvons en prendre qu'une connaissance indirecte, obligés de nous en rapporter aux témoins du temps[2], de nous représenter en quelque sorte par imagination l'état de conscience des esprits philosophiques d'alors, leurs tendances idéalistes ou plutôt *idéologiques*. Perspective un peu déconcertante pour le philosophe qui recherche avant tout la vérité démontrée par de solides et justes raisonnements. Mais il n'est que trop certain que l'esprit, pour massacrer un mot célèbre, a ses raisons que la science ne connaît pas, qui le poussent à se bercer d'idées chimériques ou fantastiques, très éloignées en tout cas de la science. Pourquoi s'en plaindre d'ailleurs et vouloir enfermer l'esprit dans un monde glacé, où la logique et la

1. Voir, pour la première période, la *Revue* de juillet 1891, p. 17 et suivantes.
2. Nous ferons de nombreux emprunts aux *Souvenirs* d'Annenkof, de Hertzen.

géométrie régiraient tout? Si l'on mesure les choses au bonheur intime qu'elles nous procurent, comment être juge du plus haut degré de jouissance obtenu par l'utopiste qui croit réformer le monde avec ses prédications et ses théories ou par le savant qui a dérobé à la nature un de ses secrets?

Ce que l'idéal choisi par quelques intelligences russes, par les « hommes des années quarante », peut présenter par surcroît d'intéressant pour nous, c'est qu'il offre peut-être quelque analogie au moins lointaine avec « l'état d'âme » de quelques-uns de nos plus délicats contemporains. Sous cette renaissance spirituelle, idéale, qui s'exprime sous les formes de néo-christianisme, néo-idéalisme, néo-magisme, se marque par un impérieux besoin de socialisme, d'une religion quelconque, ne pourrait-on pas surprendre quelques aspects d'un même romantisme, littéraire et mystique? Dans les cercles qui se forment là-bas sous l'égide de la philosophie, partout l'*idéalisme* est triomphant; selon les Slavophiles, la morale et la religion, primant la science, sont très haut au premier plan, et la *foi* est pour eux plus que le critère suprême de la vérité, elle est le gage du renouvellement de la société. Pour des raisons diamétralement opposées, la conscience produit des jeux identiques : en Russie, l'âme virtuellement préparée à goûter le merveilleux, *tabula rasa* en regard de la science, reçoit, sans la critique nécessaire, tout un monde d'idées métaphysiques, d'entités idéales; chez nous, par réaction contre l'envahissement de la science, sous l'influence multiple de causes sociales et morales, l'âme s'emplit d'inquiétudes et regarde vers les vieux horizons perdus du ciel. Là-bas, des esprits nouveaux venus devant les spectacles et les chocs du monde, au milieu des contradictions de la pensée, emportés par l'enthousiasme de leur jeunesse, l'ardeur de leur idéalisme, se construisent un monde à part dans le rêve en dépit de la réalité qui les écrase, s'élancent dans les espaces éthérés de la vie théorique à la suite de leurs maîtres allemands; — chez nos néo-idéalistes, trop d'expérience vécue empêche que le mouvement soit aussi spontané, et un peu d'artifice littéraire fait demander s'ils ne sont pas dupes d'eux-mêmes, s'ils possèdent la sincérité, la candeur qu'on voit s'étaler toute naïve dans l'âme d'un Ogaref, d'un Stankévitch. Mais il serait puéril de chercher trop de raisons d'harmonie ou d'opposition entre ces deux curieux moments : les sociologistes nous diraient simplement que le retour actuel de certains groupes sociaux au mysticisme était à prévoir.

L'esprit philosophique, qui se fixe par un système, une doctrine, où toutes les parties sont intimement reliées entre elles et réduites

à une universelle formule, comme le système d'un Platon, d'un Descartes ou d'un Kant; les moyens eux-mêmes d'organiser les différents groupes qui constituent la science philosophique, nous les cherchons vainement encore en Russie à l'endroit de notre étude. Tour à tour nous l'avons vue s'éprendre d'amour pour les idées mystiques et pour les théories pratiques et sociales des philosophes du XVIIIe siècle, embrasser avec une ardeur de néophytes l'idéalisme romantique de Schelling; nous allons assister maintenant à un véritable débordement de Hégélianisme. Les vieilles barrières, derrière lesquelles on a voulu se faire une retraite contre la science, ont fini par crouler, et la Rouss, autrefois si docile aux conseils de Byzance, si réfractaire aux nouveautés intellectuelles, maintenant encore toujours bien dépendante de la tutelle administrative, incline cependant plus volontiers vers la frontière de l'ouest. Il n'y a plus que les protestations de ceux qui ignorent que la science est l'héritage commun à tous les peuples, et que son progrès dépend immédiatement des conquêtes précédentes et successives.

A partir de 1835 environ, règne la philosophie de Hegel. Dans cette remarquable période d'excitation intellectuelle, elle va rayonner dans toutes les directions possibles de la pensée : littérature, art, théâtre, philosophie, religion. En général, l'influence de l'Allemagne, de ses philosophes, de ses philologues et de ses professeurs s'est fait sentir en Russie d'une manière plus profonde, plus sérieuse et plus durable que celle de la France, beaucoup plus superficielle, de salon et de mode. Depuis la fin du siècle dernier, on peut dire que c'est l'Allemagne qui a nourri intellectuellement les cerveaux russes, et aujourd'hui même encore, c'est quelquefois ses professeurs qui enseignent la science allemande dans les Universités russes. Cela s'explique principalement d'une manière naturelle par la raison de voisinage. La vie russe était étouffée par l'air trop comprimé dans les vieux cadres de la Russie; le vent soufflant d'Allemagne vient réveiller les esprits qui montrent un plaisir avide à se tourner vers l'arbre de science. Les idées occidentales, importées sans retard, s'infiltrent par les livres dans les cerveaux pour les mettre en mouvement. On ne se contente pas de les recevoir chez soi, on va au-devant d'elles — autant que le gouvernement le permettait [1] — par l'envoi d'étudiants à l'étranger, qui en revenaient enivrés de la philosophie de Schelling et de Hegel. A la fin du XVIIIe siècle, des professeurs, on s'en souvient, étaient appelés d'Allemagne pour occuper

1. Sous Nicolas, il fut défendu d'envoyer les jeunes gens étudier dans les Universités, sauf quelques exceptions, pour lesquelles il fallait une autorisation spéciale (M. Rambaud, *Hist. de la Russie*, p. 641).



des chaires en Russie; maintenant de jeunes hommes vont écouter les leçons des Savigny, des Schelling, des Hegel [1]. Quelques-uns, sans mission officielle, par curiosité intellectuelle, comme Ivan Kirèevski, Khomiakof, partaient faire leur éducation en lisant dans le grand livre du monde, comme disait Descartes. Voilà comment il s'établissait une influence de maîtres à élèves, un commerce entretenu par la science philosophique communiquée; voilà la raison de la suprématie intellectuelle de l'Allemagne sur ce pays encore pauvre en connaissances scientifiques.

Favorablement conduite, la pensée russe inclinerait facilement vers le genre philosophique. Le Russe a la manie volontiers philosophante; il aime à envelopper sa pensée de généralités philosophiques; il a une tendance à raisonner, à disserter (*razsoujdat*); il pousse la logique de son esprit jusqu'à ses dernières conséquences. « Le Russe, dit M. A. Leroy-Beaulieu, aime à tirer d'un principe tout ce qu'il contient; il ne craint pas d'aller jusqu'au bout de ses idées, jusqu'à l'extrémité de ses raisonnements [2]. » Si ce peuple n'a pas eu si longtemps de philosophie, cela tient sans doute aux circonstances extérieures, où on a tenu sa pensée; mais qu'on la laisse s'exprimer, s'affirmer, il se formera tout un mouvement philosophique, comme le mouvement idéaliste actuel, qui a tiré son origine de la *Société de psychologie* de Moscou. Il n'est pas jusqu'au peuple lui-même qui, dans l'éternelle nuit où sommeille son intelligence, ne transforme l'écorce réaliste de son âme en efflorescences religieuses idéalistes.

Réunis en société, étendus avec indolence sur les divans ou assis autour du *samovar*, ce dieu Lare du foyer russe, les Russes ne trouvent pas pédant d'agiter les grandes et confuses questions de morale, de religion, les principes sociaux de la vie. — Ma jeunesse, écrivait en 1860 le prince Odoievski, voulant caractériser les tendances de la philosophie vers 1830, s'est écoulée à l'époque où la métaphysique était répandue dans une même atmosphère que les sciences politiques aujourd'hui. Nous croyions à la possibilité d'une théorie absolue qui nous permît de construire tous les phénomènes de la nature, de même qu'on croit maintenant à la possibilité d'une vie sociale, qui donnerait une pleine satisfaction à tous les besoins de l'homme [3]. — Les femmes sont dans la meilleure société de là-bas, — si la mode ne s'en est pas un peu perdue, — comme l'aiguillon qui

1. Annenkof raconte que vers 1848, dans le monde savant de Berlin, la première question qu'on posait aux disciples étrangers étaient celles-ci : Voulaient-ils être *der treue, edle Deutsch,* ou bien *der eitle alberne Französe?*

2. *L'Empire des Tzars*, t. III, p. 359.

3. *Archives russes*, 1874, p. 316, 317.



anime la discussion : si elles avaient été purement frivoles, comme nos jolies poupées modernes, ou qu'elles eussent vécu en se conformant à l'idéal de Molière, la conversation, n'étant pas soutenue, aurait pris rapidement un autre cours. Mais elles ne dédaignaient pas de monter à ces hauteurs où la morale côtoie la religion, de prendre parti pour « l'idéal » contre la réalité, de s'attaquer voire aux questions transcendantes. « Dans la bonne société de Moscou, écrivait Granovski en 1840, la mode est maintenant d'être savants; les dames conversent sur l'histoire et sur la philosophie avec force citations. » Ainsi ce goût dominant dans la société cultivée, aristocratique, n'expliquerait-il pas comment les questions de principes ont toujours dans ce pays dégénéré en polémiques, flottant dans l'air, si je puis dire?

Physionomie générale des cercles.

C'est à Stankévitch qu'on s'accorde à reporter l'honneur d'avoir introduit en Russie la philosophie de Hegel. Stankévitch est à la tête d'un petit groupe de jeunes gens qui se réunissent pour parler de philosophie. Le petit cénacle se forme vers 1830 à Moscou ; c'est là en effet que les idées philosophiques se répandirent avec le plus de faveur, et que voient le jour deux ou trois journaux philosophiques : l'*Observateur* et le *Télescope*. Aux discussions animées, qui duraient jusqu'à trois et quatre heures du matin, prirent part principalement jusqu'en 1840 C. Aksakof, B. Botkine, M. Katkof, Bélinski, Granovski, Bakounine, P. Kirèevski : quelques-uns de ceux-ci furent plus tard d'opinions différentes, comme C. Aksakof et P. Kirèevski. Malheureusement, celui qui eut la plus grande influence morale sur ses amis, Stankévitch, mourut jeune. En 1840, Hertzen et son ami Ogaref vinrent se joindre au cercle, qui prit la dénomination de cercle des « *Occidentaux* ». Jusqu'en 1840, l'influence de la philosophie allemande y est prépondérante. Hertzen décrit curieusement la Hégélomanie aiguë dont sont atteints à cette date nos jeunes exaltés, Bakounine et Bélinski en tête, « chacun un volume de philosophie hégélienne à la main » [1]. Les paragraphes de la logique, de l'esthétique, de l'encyclopédie, servirent de thèmes à des discussions infinies, dégénérant souvent en querelles, suivies de brouilles pendant des semaines entières pour n'avoir pas pu s'entendre sur des questions comme celle de la « personnalité absolue et de son

1. *Byloïé i doumy*, 1861, London, t. II, p. 136-137.

existence en soi [1]. » L'enthousiasme était tel que les brochures les plus insignifiantes où l'on citait le nom de Hegel étaient lues jusqu'à ce qu'elles fussent remplies de trous, de taches, que les feuilles s'envolassent en lambeaux. Pour interpréter cette philosophie, ils se servaient d'une langue bizarre, mêlée de termes latins, avec les désinences de la déclinaison russe. Outre l'aspect rébarbatif de ce langage, qui rappellerait celui de l'écolier limousin [2], ils réduisaient la pensée à des catégories abstraites, à une pâle algèbre, en la rendant toute *livresque*. Les actes les plus simples de la vie étaient interprétés métaphysiquement. « L'homme qui allait se promener à Sokolniki, le faisait pour s'abandonner au sentiment panthéiste de son unité avec le monde; s'il rencontrait en route quelque soldat en état d'ivresse ou quelque femme lui adressant la parole, notre philosophe... déterminait la substance populaire dans son phénomène immédiat et passager. Une larme même, qui mouillait les paupières, était sévèrement rangée par ordre dans le « Gemüth » ou dans le « tragique dans le cœur ». En vérité, si Hertzen ne nous abuse, quelle candeur! quelle flamme platonique! O philosophie, a-t-on envie de s'écrier, que de sottises on commet en ton nom! Quel malheur que ces hommes n'aient pas mis dans leurs nobles passe-temps plus de grâce riante et légère, plus d'*ironie* socratique! Ils nous feraient involontairement songer aux disciples qui se pressaient autour de Socrate et de Platon, pendant que ces maîtres discouraient des journées entières à trouver une définition du bien ou de la vertu.

Dans le cercle des *Occidentaux*, nous raconte un autre témoin du temps, Youri Samarine, on se groupait autour des professeurs de l'Université de Moscou nouvellement arrivés de l'étranger. Dans l'autre cercle, celui des *Slavophiles*, s'élaborait peu à peu la théorie *pravoslavo-russe*... Ses représentants étaient Khomiakof et I. Kirèevski. Les deux cercles ne se rencontraient d'opinion presque sur aucun point; néanmoins ils se réunissaient chaque jour, vivaient dans des rapports d'amitié et ne formaient pour ainsi dire qu'une seule société; ils ne pouvaient se passer les uns des autres et étaient attirés par une sympathie réciproque, fondée sur l'unité d'intérêts

1. Annenkof raconte qu'un duel faillit succéder à une discussion entre I. Kirèevski et T. Granovski. — Une autre fois, C. Aksakof, en désaccord avec Granovski, vint le réveiller pendant la nuit, se jeta à son cou en lui disant adieu pour la dernière fois les larmes aux yeux. (Annenkof, *Zamètchatelnoïe désiatilètie*, p. 86.)

2. En voici un échantillon, d'après Hertzen, p. 137 : *Concrestzirovanie abstractnykh idéi v' sphère plastiki... potentsirouetsia iz... immantennosti v' harmonilcheskouïou spherou...*

intellectuels et sur l'estime profonde des uns pour les autres. Voici les principaux objets de discussion : Est-il possible de passer logiquement, sans saut ni interruption, de l'idée de l'Etre pur, par celle du Non-Etre, à l'idée du développement et de l'existence définie, du *Sein*, par le *Nichts*, au *Werden* ou au *Dasein*? Qu'est-ce qui dirige le monde? la volonté librement créatrice ou la loi de nécessité? — Ou encore : quels sont les rapports de l'église pravoslave aux églises latine et protestante... en quoi consiste la différence entre la civilisation russe et la civilisation occidentale, dans le degré de développement seulement ou dans le caractère même des principes civilisateurs? La civilisation pravoslavo-russe contient-elle un nouveau principe, une phase future de la civilisation humaine [1]?

Ainsi, les problèmes qui les occupaient étaient d'ordre purement abstrait, et Samarine juge que ces discussions orales furent loin d'être infécondes; il remarque aussi qu'ils étaient étrangers aux questions politiques : par goût peut-être, et ensuite parce que cela aurait présenté du danger.

Selon Annenkof, au contraire, « il s'agissait, en somme, de déterminer les dogmes pour la moralité et les croyances de la société, et de créer un *programme politique pour le développement futur de l'État* ».

Dès 1840, les hostilités avaient commencé entre les deux grands camps adversaires. A Khomiakof et I. Kirèevski se joignirent Samarine et C. Aksakof, « l'élément chinois » de l'autre camp, comme l'avait surnommé Bélinski. En 1843, à l'occasion d'un cours public où Granovski avait insisté sur la dette de reconnaissance de la Russie envers la civilisation européenne, on voulut tenter dans un banquet amical de réconcilier les Slavophiles et les Occidentaux, mais la paix ne fut pas longue et on continua de poser dans les questions de littérature, de critique esthétique, d'art, le *critère* de l'une des deux civilisations en présence : dispute innocente, dit Annenkof, de deux formes différentes du même patriotisme russe, et quelquefois aussi vain désaccord de deux partis d'école.

Parmi les Occidentaux, l'un d'eux se sentit attiré de bonne heure vers l'étude des questions sociales : c'était Hertzen, sur qui Saint-Simon faisait impression dès 1834. — Enfin dans le camp des Occidentaux même, des dissidences s'élevèrent vers 1846 à propos des théories sociales. Ainsi Granovski envisageait le socialisme occidental comme la maladie du siècle, et il abandonna ses amis pour des raisons religieuses et morales. Bélinski était au contraire du côté de

1. Samarine, préface au tome II des *Œuvres de Khomiakof*.

Hertzen, à qui le socialisme européen promettait d'ouvrir les portes du bonheur terrestre. — En 1848, le cercle se dissout définitivement [1].

Telle est, à grands traits, l'histoire, souvent anecdotique, de ces petits cénacles philosophiques. Leur action ne s'étendit pas au delà d'un petit groupe de personnes instruites et cultivées; mais si restreinte qu'elle fût, elle eut cependant une importance appréciable dans un pays où manquaient les organes de publication sur des questions de philosophie. Ces esprits apportaient à la Russie avec un système critique de la vie, du monde russe, de la société, des « idées morales » en fermentation : c'est ce que nous allons maintenant examiner en étudiant quelques-unes des personnalités de cette époque.

Les idéalistes des années trente et quarante.

1° STANKÉVITCH (1813-1840) [2].

« Quelques fragments philosophiques, quelques études interrompues, dont le sens et la pensée nécessitent l'interprétation du biographe, voilà, dit Annenkof, tout ce que nous pouvons présenter au lecteur. » L'influence qu'il a exercée est toute morale, de sympathie; elle est dans son « cœur » et sa « pensée ». Dans le « cœur », nous comprenons; mais en soulignant le mot « pensée », Annenkof devrait bien nous dire ce qu'il entend par là. Stankévitch jouera pour les jeunes hommes de son âge le même rôle qu'André Tourguénef, ami de Joukovski et de Batiouchkof, pour la génération d'avant 1812, que Vénévitinof pour celle de 1825. Il n'y a personne à qui je doive autant, écrivait Granovski aussitôt après la mort de Stankévitch : il eut sur moi une influence infinie et bienfaisante. Bélinski le comptait pour son maître. La Russie lui doit peut-être le poète Koltzof.

Décrivons, avec son biographe, la personnalité et le caractère de Stankévitch d'après sa correspondance, publiée en 1857 à Moscou. Il était de famille noble. Après avoir trouvé dans la poésie de Gœthe et de Schiller le premier idéal, Stankévitch subit l'influence de Schelling par l'enseignement de Nadejdine et de Pavlof. Ce qui attire Stankévitch vers la philosophie, c'est l'idée fixe de trouver dans les œuvres d'art la production de l'ordre moral, et dans la connaissance de la vérité un moyen excellent de fortifier le sentiment religieux. Il ne se doute pas que c'est l'inverse qui arrive le plus

1. Annenkof, *passim*. — Nous reviendrons peut-être sur ce point en complétant l'histoire des idées dans la société russe pour cette période.
2. Annenkof, *N. Stankévitch*, III.



souvent. Il formule le principe de sa métaphysique dans l'idée du « sentiment de l'idée universelle », dont le monde, la nature, l'art ne sont que des reflets. Maintenant, pour satisfaire les besoins moraux qui sont dans son âme, il s'adresse à la philosophie pratique de Kant ou à la théorie du « moi pur » de Fichte. A l'aide de ces spéculations, il se crée une sorte d'idéalisme sentimental où l'art et l'amitié prédominent sur tout le reste. Quel beau rêve que d'espérer l'avénement d'une aristocratique association d'âmes nobles et désintéressées, uniquement soutenues par le lien moral des sympathies réciproques, un besoin généreux d'épancher en autrui l'excès de bonté de leur propre cœur, une prédisposition inouïe à la bienveillance et à l'amour! Certes Platon ou M. Renan n'en ont jamais conçu de plus beaux. En fait, Stankévitch attend la rencontre de quelque être inconnu, qui viendra recueillir le trop-plein d'amour et de sympathie qu'il sent au fond de lui. Mais hélas! où était cette créature céleste, qu'il se représentait à son image? trop souvent il lui fallait revenir de cette représentation « platonique » de la vie et plaindre sa destinée. Il était encore à l'Université, quand il se révèle ainsi, nature poétique, supra-terrestre, *céleste*, comme les dames de sa connaissance l'appelaient.

A la sortie de l'Université, le besoin de la vie, le souci d'une carrière achèvent de faire envoler tous ces rêves en un matin; la vie lui apparaît alors « une ennuyeuse cérémonie, l'avenir, désolant ». Contre les vulgarités de la vie, les angoisses subites et inexplicables, l'engourdissement moral, il cherche un secours dans la prière; il demande à Dieu de lui inspirer d'accomplir quelque « exploit » sur la terre. Son « idée fixe » devient alors de se consacrer à « l'éducation selon l'esprit de la moralité et de la religion », d'aider de toutes ses forces à faire avancer l'humanité vers le « royaume de Dieu, vers l'honneur et la foi ».

La phtisie, qui le guette déjà, est pour lui une nouvelle cause d'angoisse. « Le plus grand de tous mes chagrins, écrit-il en 1834, est de ne pas pouvoir, comme auparavant, m'adonner longtemps à une idée unique et constante, qui m'occupe tout entier; je ne puis pas vivre selon mon idéal, et pour moi, vivre autrement, c'est végéter... »

En 1835, Stankévitch, revenu de la campagne à Moscou, traduit un article de Willm : *Essai sur la philosophie de Hegel*. En ce moment il semble qu'il ait repris courage. Ce sentiment se manifeste par la foi qu'il accorde à la science, à cette vérité de l'esprit que $2 + 2 = 4$. Il ne craint plus le libre développement de la pensée, et il croit maintenant que quelque art se montre dans l'assemblage

des faits, qui constituent la nature : par art, il entend quelque chose de semblable à la raison et à l'harmonie. Il écrit alors un article, malheureusement perdu, sur la *possibilité de la philosophie comme science.*

En 1836, apprenant que Granovski, parti en Allemagne pour étudier la philosophie, est profondément découragé par les difficultés qu'on rencontre au vestibule de cet étude, Stankévitch lui écrit une lettre réconfortante, dont l'idée générale est qu'il faut avoir foi en la philosophie. Pour mieux le convaincre encore, il entreprend de lui raconter sa vie avec ses aspirations et ses défaillances; mais en vérité cette histoire de sa « vie spirituelle » est un titre un peu ambitieux, et dont le contenu ne répond guère à notre attente.

Après bien des hésitations, des incertitudes, Schelling le remet dans une voie plus définie. « Les chaînes tombèrent de mon âme quand je vis qu'en dehors de l'idée universelle il n'y a pas de science... Je veux l'entière unité dans le monde de ma connaissance, je veux me rendre compte de chaque phénomène, voir comment il se relie à la vie d'un monde entier, son rôle nécessaire dans le développement d'une seule idée. » Ainsi Stankévitch embrasse maintenant une sorte de panthéisme idéaliste, dont il n'a pas beaucoup creusé le fond dans ses détails. Il avoue d'ailleurs que ces philosophes allemands le déroutent souvent par leurs obscurités, leurs « radotages »; c'est alors que le doute le reprend, jusqu'à ce qu'enfin l'ensemble du système devienne plus clair, plus intelligible. « En route en *britchka*, j'ai terminé le *Wissen* et j'ai commencé à lire le *Glauben* (*Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen*). La soirée était belle, mais l'état douloureux d'une complète incertitude ne me permettait pas d'en jouir. Cette nature, illusion de moi-même, m'apparaissait comme étrangère et morte... C'est en vain que je tâchais de me persuader que dans tout cela il doit y avoir une conformité au but, un bien, ... — Toutes les pensées consolantes de la vie : exploit, art, science, amour, perdaient à mes yeux leur signification... »

Le scepticisme négatif n'est pas à vrai dire produit en lui par des raisons purement spéculatives. S'il a cru au « succès de la pensée et de la science », il n'en a pas moins continué à regarder l'avenir à travers une « lumière froide et malveillante », à avoir des doutes sur lui-même : mais la cause en est toute romanesque, elle est dans le roman contrarié de la vingtième année, qui a brisé toutes les espérances de sa vie. Puisque le monde est plein de désenchantement, que l'amour ineffable n'existe pas, il nous confie avec une certaine solennité qu'il s'adonnera tout entier « au devoir et à l'amitié », nous donnant le droit de penser que si son amour avait

été réalisé, il n'eût peut-être pas appartenu tout entier « au devoir et à l'amitié ». Cependant il trouve un bon remède en pareil cas : il se livre avec énergie au travail. Quoique la blessure de l'amour — qui est pour lui une « sorte de religion » — se rouvre de temps en temps, et qu'il mêle pendant sa vie bien courte, hélas ! des formules de science aux ressouvenirs de son amour sentimental, la raison le convainc qu'il faut se guérir de ces aspirations romantiques que les Allemands appellent *Schönseeligkeit*, et agir davantage en *homme*, en *être raisonnable*.

Retenons-le : dans la crise de pessimisme qu'il traverse, Stankévitch ne descend jamais jusqu'à la pente où glissent les Werther ; si l'idée du suicide s'est quelquefois présentée à lui, « jamais, nous dit-il, je ne me résoudrai à une semblable bassesse, et jusqu'à la dernière heure je ne perdrai pas l'espérance de devenir un jour un *homme* ». Finir par le suicide, ce serait profaner l'amour, cette « religion » ; ce serait méconnaître que « l'amour doit sortir de la richesse de notre esprit, rempli de force et d'activité, et ne recherchant dans l'amour lui-même qu'une vie nouvelle, supérieure, d'une plénitude entière ».

En 1837, Stankévitch part pour l'étranger. A Berlin, durant deux hivers, il prend des leçons de philosophie avec Werder. Il va ensuite en Italie, plein de projets, pensant surtout à composer une histoire de la philosophie, mais la maladie fait des progrès d'heure en heure, et c'est en route pour le lac de Côme que la mort surprend à l'âge de vingt-sept ans ce cœur noble, cette intelligence sympathique.

2° BÉLINSKI [1].

Bélinski est plus célèbre comme critique que comme philosophe; mais la philosophie tient trop de place dans sa manière de comprendre la critique pour ne pas arrêter notre attention. Le principe de cette critique est de chercher si une œuvre littéraire, — une tragédie de Schiller, une poésie de Gœthe, une nouvelle de Gogol, confirme ou explique une thèse de philosophie. Quant à la critique psychologique ou historique, elle ne l'intéresse pas. « Les détails de la vie du poète n'expliquent nullement ses œuvres. Les lois de l'imagination créatrice sont éternelles, comme les lois de la raison. Que nous importe de connaître les rapports d'Eschyle et de Sophocle avec leur gouvernement, avec leurs concitoyens, et l'état de la Grèce à cette époque ! Pour comprendre leur tragédie, nous avons besoin de connaître le rôle du peuple grec dans la vie absolue de l'humanité. » — Veut-il analyser Hamlet? il *schématise* le personnage, le

1. *Bélinski*, par M. Pypine. — Annenkof, *Zamet. desiat.*

ramène à cette formule de la philosophie de Hegel : *tout ce qui est réel est rationnel*, entendant que la force de volonté et le caractère appartiennent à celui qui s'est incliné devant la loi inflexible des phénomènes. Le personnage de Faust est analysé de la même manière. Et Pouchkine? l'explication de son génie est dans la réconciliation d'un esprit voyant avec la réalité par la contemplation objective de la vie [1].

L'enfance de Bélinski s'écoula tristement dans un milieu de petits fonctionnaires de province, ignorants, occupés d'intérêts mesquins, et d'une honnêteté très relative dans leurs rapports avec leurs administrés. En 1829, il entre à l'Université de Moscou; mais son père, qui était un petit médecin de campagne, avait grand'peine à l'y entretenir. Bélinski, bien que vivant très pauvrement, ne pouvait cependant se passer d'aller au théâtre, tant sa vocation de critique s'annonçait déjà. Quelque temps après, on le nomme boursier. — Telles furent les premières impressions de sa jeunesse : elles expliquent sans doute l'aigreur, le ressentiment qu'il montra dans ses écrits.

« La philosophie, écrit-il en 1837, est la science de l'idée pure, abstraite; l'histoire et l'histoire naturelle sont les sciences de l'idée dans le phénomène. Maintenant qu'y a-t-il de plus important : l'idée ou le phénomène? l'âme ou le corps? L'idée est-elle le résultat du phénomène ou le phénomène le résultat de l'idée? S'il en est ainsi, peut-on comprendre le résultat, sans connaître sa cause? L'histoire de l'humanité est-elle intelligible si on ne sait pas ce que c'est que l'homme, que l'humanité? Voilà pourquoi la philosophie est le principe et la source de toute connaissance, voilà pourquoi sans la philosophie toute science est morte, inintelligible et absurde. »

« Quel est maintenant le meilleur moyen de se préparer à la philosophie? c'est la « *purgation* » par l'art. De même que le chrétien se prépare à la sérénité de l'âme par la communion, au moyen du jeûne et du repentir; ainsi par l'art on doit purifier son âme de la lèpre de la vanité terrestre, du froid égoïsme, des séductions de la vie externe, et la préparer à recevoir la vérité pure. » Comment? « L'art fortifiera et développera en toi l'amour; il te donnera la religion ou la *vérité dans la contemplation.* »

Ainsi, voilà la philosophie comprise comme une véritable *révélation*, qui doit nous éclairer sur toutes les questions intéressant la vie de la nature et la vie de l'homme, produire, en nous éclairant, la paix et l'harmonie, et par suite le bonheur de l'âme, inconnu à la

1. Annenkof, *id.*, p. 30-31.

foule. Bélinski en arrive, selon l'expression de M. Skabitchevski, à une sorte de « quiétisme esthétique » et, on peut ajouter, mystique, car la « vie absolue » a, pour lui, sa plus haute expression dans l'amour, la grâce, le royaume de Dieu.

Bélinski divisait les hommes en deux classes : ceux qui portaient en eux le germe de *l'amour*, et ceux qui en étaient privés; il assimilait ces derniers à des animaux, à un troupeau (*skoty*). « La grâce de Dieu ne nous est pas donnée d'en haut, mais elle repose, comme un germe, en nous-mêmes. L'homme ne peut rien faire pour sa perfection, en agissant par sa volonté *d'une manière positive*; mais il peut faire beaucoup pour se rendre parfait en agissant par sa volonté *d'une manière négative.* » Cela veut dire que l'homme, s'il n'a pas la faculté de posséder par la grâce le don de la vertu, peut exercer sa volonté à rejeter le vice de son âme.

La vie, pour être conforme à la raison, doit recevoir son inspiration de l'amour, principe généreux de la sensibilité. « Je méprise et je hais la vertu sans amour », dit-il. Une vie, qui ne se gouverne que d'après la sagesse, est une « vie lâche ». Par une vie lâche, il semble entendre la vie moyenne, commune, avec ses lâchetés, ses hypocrisies et ses préjugés. C'est pourquoi il faut préférer le brigand qui arrête sur les grands chemins au bon quaker, au puritain, au sectateur, « bon par calcul, honnête par égoïsme », la femme, qui se donne par amour, à celle qui se marie par condescendance pour la volonté de ses parents ou par convenance pour l'opinion du monde. L'amour joue dans le monde le rôle d'harmonie idéale entre les âmes; l'amour est l'inspiration suprême qui décide de la destinée humaine. « Le moment de la conscience de l'amour est un moment d'inspiration, et l'inspiration est la faculté même d'apprécier la vérité... La parenté des âmes, et par suite des organismes mêmes, décide du choix. » Plus notre sentiment du vrai et du beau sera complet, plus notre développement spirituel s'étendra, et plus la correspondance de belles âmes gagnera en harmonie.

Bélinski est en 1837 si pénétré de ce romantisme idéal qu'il conçoit le plan d'une sorte d'autobiographie, où il peindrait « une belle âme », qui ne serait qu'une très fidèle représentation de la sienne. Est-ce là le produit d'une belle candeur philosophique ou d'un enthousiasme littéraire factice? Bélinski nous montre la réponse en se mettant à s'accuser de ses défauts, de ses « péchés ». Mais se peut-il qu'une si belle âme soit souillée d'impuretés? J'ai, dit Bélinski, deux défauts principaux : la vanité et la sensibilité; et il se plaint amèrement de ne pas pouvoir arriver jusqu'à la « vie absolue », jusqu'au perfectionnement et à la plénitude du développement spi-

rituel, de ne pas dépasser l'état de « tendances sentimentales » de l'âme. La souffrance seule peut nous transporter au delà, la souffrance, qui est un bonheur spirituel. « Cette souffrance est une maladie de l'âme, mais une douce maladie, une des facultés les plus sacrées de notre esprit, le signe de la présence d'une vie supérieure,... ce qui nous garantit la possibilité de passer à la pleine vie de l'esprit. » A l'idée de ne pas pouvoir atteindre ce monde idéal, le désespoir s'empare de lui, le sentiment de cette impuissance l'étreint douloureusement; puis, la volonté revenant, il commence à oser regarder la réalité en face de la pensée abstraite.

Il applique aussi l'idéalisme spéculatif à la politique, à l'histoire et à la société russe. Son grief contre les Français, c'est qu'ils ont introduit partout la politique, qui, par son empiétement, a étouffé la science, l'art et la religion. « Ils veulent tout déduire non pas des lois éternelles de la raison humaine, mais de l'expérience, de l'histoire, et c'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'ils aient voulu renouveler à la fin du XVIII[e] siècle la république romaine (?)... » Qu'on se garde donc bien d'étudier les idées françaises. « Au diable, les Français; leur influence ne nous a encore rien apporté que de funeste. » Au contraire, « l'Allemagne, voilà la Jérusalem de l'humanité moderne » : le salut pour la jeune Russie est dans la vie de famille, les vertus sociales et la philosophie universelle de l'Allemagne. A vrai dire, les lois réelles de la vie, les intérêts matériels de la société, les devoirs envers l'État ne comptent pour rien dans l'esprit de Bélinski en regard de la vérité absolue, qu'on entrevoit dans un ciel chimérique. Il appartient à cette catégorie d'hommes qui vivent presque toute leur vie en dehors de toutes les conditions de la nature, en dépit de tous les exemples d'activité qui leur sont donnés par l'industrie humaine.

Cependant Bélinski devait donner un démenti à ses premières croyances ou plutôt à ses illusions, et il est probable que les sérieux besoins d'existence qu'il ressentit vers 1838 contribuèrent à cet effet. Il faut ajouter que la philosophie de Hegel eut ce résultat inattendu de le réconcilier avec la « réalité », de le détourner de l'abstraction. « Un nouveau monde s'est ouvert à lui »; il ne « hait » plus les hommes qui vivent « en dehors de l'esprit » : devoir, abnégation, grâce, volonté, politique, mariage par amour ou par intérêt prennent des sens déterminés. Maintenant il se tourne vers les « sensations, les émotions, la vie », ayant compris que le mal vague dont il souffrait avait pour origine ses croyances idéalistes. La vie, voilà la matière sur laquelle doit s'exercer la philosophie, et il écrit cette phrase caractéristique : « Pierre le Grand, qui était un très mauvais

philosophe, comprenait la réalité davantage et mieux que Fichte ».

Bélinski se sépare alors de Stankévitch, parce qu'il ne croit plus qu'on puisse rien tirer des spéculations abstraites, pour se rapprocher de Hertzen, attiré vers les questions sociales. Son jugement sur les Français se ressent de cette évolution d'idées : « Je me suis complètement réconcilié avec les Français, je ne les aime pas, mais je les estime. Leur rôle historique universel est grand. » Ensuite il rendra complètement justice à ce « peuple énergique, sage, qui a versé son sang pour les droits les plus sacrés de l'humanité ». Bélinski est maintenant libéral : l'idée de libéralisme, il la juge une idée rationnelle au plus haut degré, car ce que le libéralisme se propose c'est de « restaurer les droits individuels de l'homme »; bien plus, c'est une idée « chrétienne », car le Sauveur est descendu sur la terre et a souffert sur la croix pour chacun de nous individuellement. Il tient pour une sorte de « socialisme chrétien », fondé sur ce qu'on a appelé depuis la « religion de la souffrance humaine ». La société est responsable des injustices dont pâtit le monde. Ces misères emplissent son cœur de pitié; il exhale son chagrin à la vue d'enfants nu-pieds dans la rue, de cochers ivres, d'hommes bêtement satisfaits d'eux-mêmes, de pauvres diables infatués de leur sort.

Schiller, pour avoir trop vécu dans l'abstraction du sentiment moral, ne le satisfait plus, et il s'éprend des idées sociales de Louis Blanc et de G. Sand. On lui envoie d'Allemagne la traduction d'articles des *Annales de Halle*, journal de l'extrême-gauche hégélienne, qui défend « l'autonomie de l'esprit », le « rationalisme » dans la science et le « libéralisme » dans la vie sociale. Cette lecture ne fait que fortifier son opinion contre la tyrannie de l'*idée universelle* de Hegel, dont l'État est une des formes les plus hautes. Tandis qu'autrefois il s'emparait de la formule, mal interprétée d'ailleurs comme on l'a montré : *la force prime le droit*, il repousse maintenant l'autorité absolue de l'État pour le respect des droits de l'individu. Il ne trouve plus en Prusse, à la suite de Hegel, l'idéal des gouvernements, mais aux États-Unis, en Angleterre ou en France, où l'on a le respect de la « dignité de la personne humaine », que les Français ont si bien acquise sans le secours de la philosophie allemande. Il en conclut que les Français sont « un grand peuple ».

« Que m'importe que la communauté vive, quand la personnalité souffre? Que m'importe que l'homme de génie trouve son ciel ici-bas, quand la foule se roule dans la fange? Que m'importe de découvrir le monde des idées dans l'art, la religion, l'histoire, quand je ne puis pas y faire participer mes frères en l'humanité, mes semblables

en Christ?... » Cris qui partent d'une bonne âme assurément : mais l'humanité est-elle si bien composée que les hommes souffrent de n'être ni savants ni artistes, pourvu qu'ils aient des satisfactions matérielles?

En 1847, il prend connaissance de quelques articles de Littré *sur la physiologie*, de Saisset *sur la philosophie positive* : ce dernier article lui apprend pour la première fois quelque chose sur Auguste Comte. On ne peut pas s'empêcher de s'étonner que, lisant de seconde main, il jette cet horoscope qu'Auguste Comte, « bien qu'il soit un homme remarquable, n'a pas l'étoffe d'un fondateur de système ».

Là s'arrête l'histoire de cet esprit, à qui a manqué la connaissance sérieuse du savant, la fermeté du jugement et la science générale philosophique, pour pouvoir à son tour fonder un système, une théorie satisfaisante pour la raison.

3° BAKOUNINE [1].

Si Bélinski occupe une place importante dans l'histoire de la critique, et s'il eût présenté à ce titre une figure plus achevée, de beaucoup plus intéressante, Bakounine mérite surtout d'être cité ici parce qu'il est issu directement de la philosophie. En Occident, il est surtout connu pour le rôle militant d'anarchiste, de nihiliste qu'il y a joué. De Laveleye lui a consacré un intéressant chapitre dans le *Socialisme contemporain*; le mieux est d'y renvoyer les lecteurs [2]. Nous nous contenterons de dire quelques mots de l'influence qu'il a eue dans cette période.

Bakounine n'a rien écrit de philosophique, mais il se distingue par l'ardeur avec laquelle il propage la philosophie de Hegel, par le développement de ses facultés dialectiques. Porté en 1835 par Stankévitch vers l'étude de Hegel, ce jeune officier d'artillerie s'assimile facilement cette philosophie compliquée, et, au dire de ses amis, c'est lui qui commente Hegel au jeune cercle, principalement à Bélinski qui ne savait pas l'allemand. Bakounine doit à son talent de dominer le cercle à un moment, qui fut pourtant très court : il est, dit Annenkof, le porte-parole enthousiaste, l'orateur pompeux et solennel du cercle. Il grise ses jeunes auditeurs de ses paroles, quand il enseigne qu'il y a une nécessité pour l'homme de tomber dans les fautes, les chutes, les malheurs et les souffrances, qui sont les conditions inévitables de la nature humaine. Il professe

1. De Laveleye, *le Socialisme contemporain*, ch. IV. — Annenkof, III.

2. Nous regrettons de ne pas avoir pu prendre connaissance à temps pour notre travail du livre de M. Bourdeau : *Le Socialisme allemand et le nihilisme russe*, qui contient un très pénétrant chapitre sur Michel Bakounine.

qu'il faut faire à « l'idée universelle » le sacrifice de tous les droits de « l'individualité » ou de la « réalité ». Il répand cet ultra-idéalisme qui consiste à se tenir à l'écart de toutes les affaires ordinaires de la vie, à faire taire en nous les appétits mesquins, les passions basses de l'intérêt, tous les appels de la sensibilité, tout ce qui est compris en un mot sous le terme de *phénomènes inférieurs de l'esprit subjectif*, pour ne se soucier que des questions sur la destinée et la vocation de l'humanité. Apôtre désintéressé de la philosophie idéaliste, il vit d'abstractions philosophiques, passe des nuits entières à débrouiller la dialectique de Hegel. Le grand reproche qu'il fait à Schiller, qui fut aussi l'auteur aimé de cette génération, c'est de ne s'être jamais élevé jusqu'à la contemplation calme des idées et des lois qui gouvernent le monde, jusqu'à l'intelligence objective des objets. Bakounine est alors très conservateur, et rien ne fait prévoir qu'il ira à l'étranger propager les théories de « l'amorphisme ».

Cependant des bruits arrivent à ses oreilles du fond des ateliers et des clubs démocratiques : il rêve dès lors une activité plus pratique. En 1842, il écrit, sous le pseudonyme d'*Elyzard*, dans les *Annales* de Ruge, un article où il prend à partie la philosophie hégélienne, qu'il accuse de se livrer à des exercices scolastiques, et où il reproche au génie allemand son impuissance devant les nécessités de l'expérience. Pourtant il sera longtemps sous l'influence de Hegel. La veille de la Révolution française, à Paris, son thème favori est l'appel aux exploits héroïques : Hertzen le surnomme en plaisantant la « vieille Jeanne d'Arc ». Il exige de chaque homme les plus grands efforts pour développer la conscience et la moralité : c'est l'idée hégélienne, d'après laquelle la personnalité tend à la détermination consciente de soi. Proudhon le consulte et il étonne les Français « par sa dialectique serrée et par sa perception lumineuse des idées dans leur essence ».

On trouvera dans Laveleye les étapes de son agitation, on y verra indiqué le caractère cosmopolite de ses idées révolutionnaires, qui se résument ainsi : négation des conditions historiques, géographiques, de la différence de races pour régler le sort des nations. En s'inspirant du type communiste russe, tout pacifique, établi par la loi de nature, il rêve de créer un socialisme anarchique international au moyen de la destruction de la société et de toute civilisation : nihilisme absolu, emprunté à Rousseau, dit Laveleye, mais exprimé avec une « éloquence orientale et une cruauté tatare ». — « Romantisme qui cherche des conséquences extraordinaires et des effets émouvants », dit Annenkof, romantisme inséparable de sa nature

aussi bien dans la composition du programme nihiliste de l'*Alliance*, comme autrefois dans ses appels à la suprême intelligence héroïque et à la réalisation de la moralité et de la dignité humaine; « enfin, s'il nous est permis d'ajouter, romantisme revêtant ce trait propre au caractère russe, le mysticisme. Lui-même nous le dit en effet : «... Il y a dans tout cela beaucoup de mysticisme, direz-vous, et qui n'est pas mystique? Peut-il y avoir une goutte de vie sans mysticisme?... »

4° Ogaref et Hertzen [1].

Une infortune commune arrivée à Ogaref et à Hertzen vers vingt ans établit entre eux un lien d'amitié étroit, qui rend ces deux noms inséparables. Annenkof les étudie sous la dénomination d'*Idéalistes des années trente*. De ce qui précède, il découle bien que l'idéalisme romantique est le trait commun aux hommes de cette génération. Il provient du conflit entre les principes de la science et de la philosophie occidentale, fondés sur la raison, et les principes russes, étroitement liés à la volonté, au cœur. De cette contradiction naissait dans la conscience un manque de satisfaction, d'équilibre logique interne, qui se traduisait par des accès de pessimisme, un nihilisme moral.

Des étudiants, après un examen, ayant chanté des couplets politiques dans un repas, voilà la cause qui attira l'attention de la police sur Ogaref et Hertzen; et, chose digne de remarque, ceux-ci n'avaient pas assisté au banquet. En l'absence d'Ogaref, la police fouilla sa correspondance qui contenait un échange d'idées sur le Saint-Simonisme entre divers membres du cercle. En 1834, Ogaref fut arrêté, et un mois après Hertzen. Le premier fut envoyé à Penza, le second à Perm, d'où quelque temps après il fut transféré à Viatka. Il est facile de s'imaginer ce que devait être à cette époque la vie d'une petite ville de province russe, quelles ressources elle devait fournir à des esprits voués au travail intellectuel. Malgré cela, Ogaref put travailler dans son exil de Penza à un essai sur l'origine de l'univers, qu'il expliquait par l'union de la matière et de la vie. On ne sait comment il arriva à se procurer dans ce désert quelques livres philosophiques : *Histoire de la philosophie allemande*, par Barchou de Penhoën, qui servit le premier, selon Annenkof, à faire connaître Hegel; une traduction de la Bible, l'*Anatomie comparée* de Bichat, la *Naturphilosophie* d'Oken et *System des transcendentalen Idealismus* de Schelling.

Résumons brièvement le plan de son travail, tel qu'on peut le reconstituer d'après ses lettres :

1. Annenkof, *Idealisty tridtz. godof*, *Vès. Evr.*, 1883, 3 et 4. — N. Strakhof, *Borba s' Zapadom v' nachei liter.*, t. I. St-Pét., 1887.

« L'absolu, qui existe en dehors du temps et de l'espace, s'exprime de lui-même en passant dans l'ordre de succession, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps. L'absolu est être et idée. L'être est le principe de l'immobilité; l'idée, le principe du mouvement (parce que l'être se réalise dans le monde au moyen de l'idée). De même la matière primitive doit avoir pour principe l'immobilité; la lumière, au contraire, est le principe de l'expansion. Immobilité et expansion à la fois : voilà la pleine expression de l'absolu. Mais je ne puis pas aller plus avant, et cette conscience de ma propre impuissance me tue. » C'est la philosophie de Schelling et de Hegel paraphrasée. Les éléments fondamentaux de la matière primitive (être) sont : la *substance*, dont le caractère est l'immobilité; l'*idée*, qui représente le mouvement. L'absolu est la réunion de ces deux éléments : immobilité et mouvement ou expansion.

Ogaref rangeait dans la catégorie des incarnations idéales les phénomènes psychiques et physiologiques humains, et il en faisait découler la croyance à l'immortalité de l'âme. On voit de reste les obscurités de cette philosophie, qui a l'ambition d'embrasser « le monde de la connaissance ». Pour caractériser l'état intellectuel russe, Annenkof a une phrase d'une certaine mélancolie qui pourrait servir d'épigraphe à notre travail : « Chez nous, la vie intellectuelle a habituellement commencé par le crépuscule théosophique et philosophique ».

La recherche de la cause première, voilà le problème capital et intéressant. On en a trouvé ou on a cru en trouver la solution dans une dialectique aventureuse; mais arrivé au dernier stade, une difficulté se présente : comment de cet absolu passer dans le domaine du relatif? par quel côté entamer la réalité des phénomènes vitaux et sociaux, aborder des questions telles que la société civile, la destinée de l'humanité dans l'histoire, les lois de la moralité, le développement économique et religieux des peuples? Ogaref, qui est entré dans une nouvelle phase, établit par un artifice un pont entre la métaphysique et les faits concrets. Mais nous pensons avec Annenkof qu'il n'est pas nécessaire de nous engager une seconde fois dans les ténébreux corridors de ce labyrinthe philosophique : qu'il nous suffise de remarquer qu'il s'inspire des idées saint-simoniennes dans ses rêves sur l'avenir et le but de l'humanité.

Il se met à étudier les sciences naturelles, l'anatomie, établit un laboratoire à la campagne, fait des expériences d'électricité; il veut être médecin de campagne, maître d'école; il élabore des plans pour diminuer les impôts des paysans, et naturellement il ne va jamais au delà de la préface. Il y a pourtant cette justice à lui rendre que c'est

un des premiers précurseurs pratiques de l'émancipation des paysans. Pour soulager les malheureux, il rêve une sorte d'apostolat afin d'être un « ange pour ceux qui souffrent ». Sa pensée constante est de « renouveler le monde par l'action et par la parole », rôle auquel il se croit appelé par la Providence.

HERTZEN [1].

En sa qualité de révolutionnaire cosmopolite, Hertzen jouit en Russie d'une notoriété de mauvais aloi : ses écrits politiques y sont naturellement interdits, et il est très difficile de se procurer ses autres œuvres, qui ne portent pas le même caractère militant. Avec Annenkof, qui a de la sympathie pour les figures de ce temps, il s'est pourtant trouvé un écrivain, — dont le « nationalisme » n'est pas suspect, — M. Strakhof, qui a pris à tâche avec impartialité d'éclairer la figure de Hertzen d'une nouvelle lumière en opposant l'écrivain à l'agitateur politique, en montrant que si le premier a une valeur réelle, le second mérite peut-être quelque indulgence aux yeux de la postérité, si on étudie avec attention le développement de cette personnalité. Il lui pardonne probablement beaucoup pour avoir résolument nié dans la dernière période de sa vie les principes de l'Occident, et il fait même consister en cela son principal mérite. « Comme écrivain, dit M. Strakhof, Hertzen est sans comparaison plus heureux (que comme agitateur politique). C'est un des noms les plus considérables de notre littérature, et il aurait été son grand ornement, s'il avait pu se satisfaire de ce genre d'activité. » Et ailleurs : « C'est l'étoile la plus considérable dans cette pléiade des Occidentaux ».

Hertzen est né en 1812 à Moscou et mort en 1870 dans l'exil. Il nous a laissé lui-même son autobiographie dans les *Byloïe i doumy*, mais la place n'est pas ici de les résumer en entier, malgré leur intérêt, pour nous faire comprendre la vie sociale en Russie. L'éducation de Hertzen, laissée aux soins de sa vieille bonne et d'étrangers, fut peu surveillée par son père, gentilhomme élevé à la mode française, et ayant séjourné à l'étranger. Parmi les souvenirs agréables que Hertzen garda de son enfance l'un d'eux fut, en l'absence de l'affection de ses parents, la liberté d'entrer dans la bibliothèque, où il pouvait lire toute sorte de livres russes et français. Vers 14 ou 15 ans, il lisait déjà le *Mariage de Figaro*, quoiqu'il n'eût pas encore une connaissance théorique de la langue française, puis c'est *Werther*, dont il avoue qu'il n'était pas en état de comprendre la moitié; mais

1. Articles publiés dans les *Annales de la patrie*, 1843-1847; — *Byloïe i doumy*, par Iskander, London, 1860. — Annenkoff, *ouv. cité*, *passim*.



sa sensibilité était déjà si développée que le dénouement le faisait pleurer : il nous faudra bien retenir ce trait. Hertzen lit encore Voltaire, qui était alors dans la bibliothèque de tous les grands seigneurs. De ces lectures un peu hardies pour son âge, il nous raconte qu'il passe à l'enseignement du catéchisme, mais cela ne laisse pas de traces sur son âme. Il est en voie de devenir un mauvais orthodoxe, et il faut avouer que tout dans son éducation l'y pousse. A la maison, son père pratique sans doute avec beaucoup de régularité toutes les observances extérieures de la religion, mais, au fond, il la considère surtout comme une convenance mondaine et sociale, une institution utile pour servir de frein au peuple [1]; quant à la mère de Hertzen, elle est luthérienne, et peu propre par conséquent de l'élever dans l'amour de la *pravoslavie*. Du reste, Voltaire, à lui tout seul, suffirait à opérer l'œuvre de doute, pour devoir être ensuite de beaucoup laissé en arrière, traité d'émancipateur privilégié, patenté, déversant le blasphème sur la religion, mais idolâtre en même temps de ses inventions et de ses idées. Quand Hertzen, adolescent, accomplit ses devoirs de chrétien, la « mise en scène » religieuse le frappe et l'effraye plus qu'elle ne l'émeut ou ne le ravit; le sentiment qui s'élève au fond de son âme est moins un sentiment religieux qu'un sentiment de crainte devant le mystérieux. Cependant il s'attaque surtout aux formes extérieures du culte, et il a un profond respect pour le livre divin de l'Évangile. « Quant à l'Évangile, dit-il, je l'ai beaucoup lu avec amour. »

Dans ses *Souvenirs*, en même temps qu'une sensibilité déjà maladive, il manifeste une attention très aiguisée pour les événements politiques, bien que très jeune lors des événements de décembre 1825, il en est ébranlé, puis il s'enflamme pour l'histoire de la Révolution française, que son précepteur lui raconte avec complaisance, pour la Révolution de 1830 et le soulèvement de la Pologne.

Son père le destine à l'armée, mais la carrière militaire le dégoûte bientôt, et il devient étudiant de la Faculté des sciences mathématiques et physiques de Moscou.

Hertzen a cependant moins un esprit abstrait de mathématicien qu'une intelligence d'une pénétration et d'une mobilité très vives, et qui est très apte à refléter les divers événements du monde. J'ai toujours été un mauvais mathématicien, écrit-il à son ami Ogaref, je n'ai jamais pu m'appliquer de toute mon âme à l'étude de l'astronomie, de la physique et des mathématiques. Aux sciences abstraites,

1. Un peu de religion pour museler la canaille, disaient les aristocrates en France au XVIII[e] siècle.

il préfère les sciences concrètes, telles que : la physiologie et l'histoire. Pour être embrassés dans leur étendue vitale, la physiologie doit commencer dans la chimie, et l'histoire dans la physiologie. Il recommande de s'occuper d'embryologie, sans laquelle l'anatomie et la chimie organique ne donneront pas de résultats. En un mot, il y a deux voies qui s'ouvrent au savant : « l'une représente la logique, l'autre, l'histoire; l'une, la dialectique, l'autre, l'embryogénie. »

Au sortir de l'Université, contrairemenf à ses camarades qui s'adonnaient presque tous à l'étude de l'histoire nationale ou de l'idéalisme allemand, Hertzen est préoccupé des questions sociales. L'émancipation des femmes, la réhabilitation de la chair! « Grands mots qui renferment un eux un monde entier de rapports nouveaux entre les hommes, un monde de santé, d'esprit, de beauté, un monde naturellement moral. » Suspect d'abord aux écrivains qui n'éprouvent pas la même admiration que lui pour « l'utopie » des Saint-Simoniens, il ne tarde pas de le devenir au gouvernement. La série des exils ou des résidences obligatoires dans les endroits fixés par la police commence : en 1835, on le relègue en Sibérie pour l'histoire que nous savons; de Perm, on lui permet de se rapprocher à Viatka, puis à Vladimir. Il a jugé lui-même ces épreuves de sa vie dans cette phrase d'une indéfinissable tristesse : « Chose étrange que presque tous nos rêves se soient terminés par la Sibérie ou par le châtiment! » — De tels enseignements ne sont pas inutiles pour expliquer la ligne générale de sa pensée : le pessimisme, qu'on rencontre dans ses premiers essais de littérature, et cette vue sombre qu'il a jetée sur le monde.

En 1840 cependant, Hertzen a la permission de revenir à Moscou, où il entre dans le cercle de Stankévitch. Mais ses opinions y sont déjà connues, et, avant son exil, une médiocre sympathie rapprochait des esprits de tendances si diverses. « Notre direction presque exclusivement politique ne leur plaisait pas, de même que nous n'aimions pas leur direction presque exclusivement spéculative. Ils nous regardaient comme des frondeurs et des Français, nous les prenions pour des *sentimentaux* et des Allemands [1]. » Hertzen est donc assez froidement accueilli dans ce cénacle fermé comme une chapelle à ceux qui n'ont pas fait vœu d'embrasser dans son entier la *phénoménologie* et la *logique* de Hegel. Pour rentrer en grâce, et pour sortir de l'isolement, Hertzen se mit à l'étude de Hegel.

On l'a fait remarquer, la philosophie de Hegel, en posant la conciliation des contradictions, était à deux faces, et on a appelé son

1. III, p. 82-83, *Byl. i doumy.*

auteur un *Janus bifrons* de la philosophie [1]; les conservateurs les plus intolérants ou les théologiens les plus orthodoxes, comme les révolutionnaires les plus purs, se sont réclamés d'elle à bon droit. Hertzen fut en Russie le représentant de l'extrême-gauche hégélienne. « La philosophie de Hegel est l'algèbre de la révolution, elle est une délivrance extraordinaire pour l'homme et ne laisse pas subsister le moindre reste du monde chrétien, du monde des traditions vécues [2]. »

L'*Essence du christianisme* de Feuerbach eut aussi sur lui une influence immense. » A bas le masque, s'écrie-t-il, à bas les mots hypocrites et les métaphores, nous sommes des hommes libres. »

De 1842 à 1845, Hertzen insère dans les *Otetchestvennyia Zapiski* quelques articles philosophiques, qui dénotent l'influence immédiate de Hegel et de Feuerbach; tels sont : le *Dilettantisme dans la science*; le *Bouddhisme dans la science* [3]. Le ton en est malheureusement bien lyrique; Ogaref lui-même, qui n'avait pas pour principales qualités la sobriété et la propriété d'expression philosophique, reprochait à Hertzen d'abuser des comparaisons, des figures, des allégories : c'est, par exemple, la « mer aérée », ou encore — et l'image est belle, du reste — les vérités fuyantes comme des rivages qui s'éloigneraient toujours de nous; il arrive aussi que les métaphores soient d'un mauvais goût choquant, quand Hertzen nous fait « maigrir de scepticisme », ou représente la philosophie comme un « vampire ». Ne nous étonnons pas outre mesure : Hertzen était alors dans tout le feu de sa passion philosophique; il répondait à Ogaref, qui lui faisait part de son « exaltation » à déchiffrer la philosophie de Hegel, qu'il fallait « s'électriser de chocs abstraits ».

L'imagination est certes un don rare, une faculté brillante, et la philosophie n'est pas moins une création d'idées que la poésie une création d'images; pourtant, appliquée à la philosophie, l'imagination ne doit pas s'exercer aux dépens de la raison : il suffit qu'elle l'embellisse et la pare de couleurs. Il est à craindre que Hertzen n'ait quelquefois abusé de trop de liberté à cet égard, et été conduit à des déductions étranges.

Il faut d'abord reprocher à Hertzen d'avoir employé dans un sens ambigu le mot *naouka*, qui signifie science, et qu'il identifie avec la philosophie. Une préalable définition de termes était d'autant plus nécessaire que l'auteur paraît vouloir entreprendre la critique de l'objet et du but de la philosophie. Mais il fait abus de la manière

1. Lévy-Brühl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris, 1890, p. 418.
2. *Byl. i doumy*, ch. XV, part. IV.
3. Non traduits, croyons-nous.

romantique dans l'exposition touffue de ses idées, et il ne nous donne pas le désir de voir appliquer une telle méthode en philosophie. Parti de cette idée que l'abus de la pensée *formelle* est fâcheux en philosophie, Hertzen, par une contradiction singulière, est arrivé, au terme de son analyse, aux mêmes résultats que Hegel. Valait-il donc la peine de retomber dans cet idéalisme absolu, de découvrir au sommet de l'évolution de l'Idée, la Personnalité, après avoir commencé par accabler de sarcasmes et d'ironie froide les *dilettanti* et les *bouddhistes de la science*? Valait-il la peine de diagnostiquer la maladie de son temps, c'est-à-dire l'abus de la critique, de l'analyse, pour se perdre à son tour dans l'intellectualisme? Est-ce ainsi qu'il a abandonné les *anciennes convictions*, dont il n'avait d'ailleurs pas trop bien expliqué ce qu'il entendait par là [1]? On est tout déçu de voir que, condamnant si énergiquement la philosophie spéculative, il ne nous enseigne pas autrement que par une vaine phraséologie ce que doit être la philosophie pratique, quelles connaissances utiles à la vie elle est capable de nous donner. Est-ce donc à la philosophie de « l'action » de conclure qu'il ne faut concevoir ni de l'espérance dans l'avenir, ni de la confiance dans le présent, ni de la vénération envers le passé? Le moraliste, le législateur, le pédagogue, tous ceux qui, en un mot, sont chargés de la conduite des hommes, ont-ils le temps de chanter le « poème lyrique de l'éducation », songent-ils à comparer la voie par laquelle on s'élève à la philosophie à l'entrée dans le célèbre poème de Dante [2]?

Il y a pourtant dans les articles de Hertzen, des aperçus ingénieux et brillants, des remarques justes et profondes, la marque d'un esprit philosophique.

Il range les *dilettanti* parmi les âmes tendres et rêveuses, que blesse notre siècle positif, qui reste sourd à leurs jolies, mais irréalisables fantaisies. De dépit, elles se détournent de la science et vont poursuivre leurs rêves dans la demi-clarté mystique des temples. Voilà des paroles qui s'appliqueraient à bien des hommes d'aujourd'hui, tant le cœur et l'esprit se répètent!

Quant aux *romantiques*, Hertzen a des traits heureux pour étudier leurs rapports avec les classiques, et il indique les différences entre le monde gréco-romain et le monde chrétien. Le romantisme, selon Hertzen, n'a une portée ni universellement, ni purement chrétienne; il est presque exclusivement le produit du catholicisme. Le romantisme avait pour symbole une rose délicieuse, née aux pieds du cru-

1. *Dilettantisme.*
2. *Bouddhisme.*



cifix, en s'enroulant autour de la croix, pendant que ses racines, comme celles de toutes les plantes, avaient tiré leurs sucs de la terre. Mais le chrétien s'était révolté contre une origine aussi matérielle, et il tendait à un spiritualisme transcendant, avec la mortification de la chair, le mépris de tous les biens de ce monde.

Hertzen attribuait d'une manière assez virulente les préjugés de foi de ses compatriotes à la « paresse orientale ». Le trait est évidemment exagéré : certains de ceux auxquels il faisait allusion n'ont redouté le travail ni les veilles, mais ils se sont heurtés à des raisons que l'esprit trop entier de Hertzen ne pouvait pas admettre : l'*irréductibilité* de certains sentiments, qui ont leur origine dans le cœur et la foi de l'homme. C'est une autre question, il est vrai, de savoir si de tels hommes aiment la vérité telle qu'elle est, ou seulement la vérité telle qu'ils se la représentent conformément à leurs besoins subjectifs, si ce n'est pas la considération de leur propre personnalité, l'humilité orgueilleuse de leur *moi* qui les empêchent de participer à l'*impersonnalité* de la science. « L'égoïsme hait l'universel, détache l'homme de l'humanité, le place dans une position exclusive; tout lui est étranger, hormis sa propre personnalité. »

Il faut bien reconnaître qu'il n'y a rien de plus dangereux que de s'arrêter aux convictions personnelles, aux croyances du cœur, aux traditions dès longtemps acceptées pour fixer le critère de la connaissance de la vérité. D'où viennent-elles en effet? D'où les tirons-nous? Sans doute de ce que nous entendons autour de nous, de ce que nous avons appris de nos parents, de notre nourrice, à l'école, ou de ce que notre esprit a lui-même imaginé. Qui ne voit qu'on ne peut pas fonder la vérité sur des caractères aussi subjectifs? Tout l'objet de la philosophie, c'est, dit Hertzen, d'obtenir qu'il n'y avait qu'*un seul esprit* dans plusieurs têtes. — D'accord, en tant que l'unité des esprits doit s'affirmer sur l'évidence de la vérité, la fixité des lois générales, mathématiques. — Mais la diversité des esprits est naturelle et nécessaire. L'esprit, c'est bien encore, suivant la comparaison de Hertzen, Protée, revêtant diverses formes de pensée, de sensibilité et d'imagination; c'est Socrate après Héraclite, Aristote après Platon, Descartes après la scolastique.

Nous avons à voir maintenant que si la science (ou philosophie) se réduisait à un pur formalisme, elle ne serait plus qu'un lexique, une sorte d'inventaire, d'où toute unité serait exclue, et que, par delà la pensée, il faut poursuivre l'*action*. Hegel est le représentant général du formalisme de la pensée : dans l'analyse des différentes parties



de l'esprit, il oublie l'activité pratique, impliquée dans tous les faits de l'histoire [1].

Il faut réagir contre une telle tendance, aller plus avant dans la pénétration des principes opposés, *souder* pour ainsi dire les rapports entre la science et l'activité, obtenir leur *conciliation dans la sphère de la pensée* [2]. Pour cela, il faut faire abstraction de sa personnalité, s'assimiler la science comme une vérité vivante; mais cette assimilation ne suffit pas : l'homme doit encore *agir*, car l'action constitue la personnalité même. L'homme n'est pas seulement doué de la faculté de comprendre, mais de la volonté, qui est la raison créatrice, positive. L'idéal des *bouddhistes de la science* est le séjour dans le général, c'est-à-dire la mort; ce qu'il faut poursuivre, au contraire, c'est la vie de l'idée, c'est-à-dire le mouvement indéfiniment continu : c'est ainsi qu'on atteint jusqu'à la personnalité, qui est la dernière fin de la nature. On voit donc que, jusqu'ici, nous retrouvons identiquement la philosophie de Hegel, d'après laquelle l'esprit absolu est le dernier terme du mouvement dialectique.

Hertzen emprunte à Hegel et à Feuerbach leur conception du progrès et de l'histoire. Les formalistes, dit-il, ne peuvent pas s'habituer au mouvement éternel de la vérité, reconnaître une fois pour toutes *la négation de chaque thèse en faveur d'une thèse supérieure*, et que la vérité vivante résulte de la succession immédiate des *moments* et des luttes. Il semble que Hertzen, en écrivant, ait eu présents à l'esprit ces mots de Feuerbach dans une singulière *Préface :* « A chacun de mes travaux j'ai dit adieu pour toujours »; ou encore ceux-ci : « Tu veux savoir ce que je suis? Attends que j'aie cessé d'être ce que je suis maintenant. » Et, en effet, la véritable règle, pour Hertzen, comme pour Feuerbach, c'est de ne pas se souvenir du livre précédent, de ne pas se figer dans la même attitude, *d'aller toujours plus loin*, comme s'exprimait vaguement cet *Occidental* russe.

On sait que Hegel faisait de la guerre et de la tyrannie des conditions du progrès dans l'histoire, des facteurs nécessaires de l'évolution de l'Idée. Hertzen, au contraire, pensait que les « moments » de ce développement correspondent aux *révolutions sociales et religieuses* de l'histoire. Pour qu'il y ait progrès historique, pour que l'humanité avance, il faut qu'*un des peuples historiques* prenne l'ini-

1. Il est vrai que, plus loin, Hertzen déclarera qu'on a rangé à tort Hegel parmi les théoriciens du formalisme absolu; en réalité, dit-il, il est descendu jusqu'au « torrent de l'histoire universelle »; il veut que l'intelligible ait sa réalisation dans le monde actif des idées, le droit abstrait dans le monde de la moralité, etc.
2. *Bouddhisme.*



tiative de transformer les vieilles bases de son organisation, de sa vie générale. Un des mémorables exemples de ces révolutions subites est l'époque de la chute du monde romain et de l'avènement du christianisme, et plus près de nous, ce *moment* où l'humanité a pris conscience de sa propre vie : Hertzen veut dire sans doute la Révolution française. Mais en vertu de cette loi que *le salut n'existe que dans le mouvement impétueux*, l'humanité ne croit pas encore qu'à ce terme son éducation soit faite, qu'elle ait atteint l'âge de sa « majorité ». Elle fait des rêves sans fin de renouvellement et de progrès; dès le passé le plus reculé, l'idéal de l'humanité a été d'aspirer à la conscience raisonnable d'elle-même, au bien moral, à l'acte libre; mais elle n'est jamais parvenue à la pleine conscience d'un tel acte.

Le stade suivant de la majorité se marque à ce signe que les hommes veulent encore « sortir de la science », chercher le secret de l'avenir en dehors d'elle, du moment qu'elle ne fournit pas la solution pratique cherchée. Voici comment ce visionnaire apocalyptique et feuerbachien prédit cet avenir : *Quand le temps viendra, l'éclair des événements déchirera les nuages, embrasera les obstacles, et l'avenir, comme Pallas, naîtra dans un armement complet* [1].

Ainsi, de quelque côté que nous promenions notre regard sur ce monde intellectuel, nous aboutissons toujours en fin de compte au mysticisme, éternel mirage de l'esprit russe, errant dans l'inconnu de la nature et de la pensée, comme l'œil dans l'horizon sans bornes de la steppe...

Comme nous l'avons fait pour Bakounine, nous ne suivrons pas Hertzen dans ses menées politiques à l'étranger [2]. Il fut en rapport avec les socialistes français, principalement avec Proudhon, pour qui il avait le plus de sympathie, sans doute parce que celui-ci critiquait sans pitié tous les systèmes; il disait que le *Système des contradictions économiques* était un livre immortel. Bien qu'en 1848 il fut convaincu de l'impuissance du socialisme, qu'il considérait comme la maladie de l'Europe et non comme la source d'une nouvelle vie, il se tourna cependant dans la suite vers les socialistes, comme indiquant les moyens de produire les changements les plus radicaux. A ses premiers rêves sur le renouvellement du monde par une révolution analogue, quoique supérieure à son sens, à celle qu'accomplit le christianisme, avaient succédé des pressentiments sur l'écroulement de l'Europe. « Le monde dans lequel nous vivons

1. *Bouddhisme.*
2. Voir Funck-Brentano : *Les Sophistes allemands et les nihilistes russes.*

meurt », écrit-il en 1847. Il reprend cette idée de la rénovation du monde, qui était répandue dans les religions de l'antiquité, espérée dans les premiers temps du christianisme et qui fut commune à Fourier, Pierre Leroux. — Au fond, c'est la question de l'optimisme et du pessimisme ; c'est la croyance que le monde actuel n'étant pas bon doit être remplacé par un monde meilleur. L'Occident, vers lequel Hertzen s'était tourné comme vers un monde d'espérance, de salut, lui semblait près de sombrer : il cessait dès lors d'avoir foi en l'Occident. Les promesses que fait la société lui paraissent trompeuses, les régimes politiques excitent sa colère.

Dorénavant sans principes où s'appuyer, sans un « programme d'action », Hertzen se rejette dans la contemplation, et il met en tête de son nouveau livre ces mots : « Je suis spectateur »[1]. A la révolution de Février, il n'avait pas douté que l'heure n'eût sonné de la banqueroute du monde présent. « Vive la mort et arborons l'avenir. » Il est convaincu que de la mort sortira la vie ; quant à savoir si cette vie sera meilleure que la précédente, c'est ce qu'il ne se met pas en peine de chercher à déterminer ou à prévoir : il lui suffit d'être persuadé que toute destruction est utile au progrès. « L'histoire, c'est Rhéa, enfantant perpétuellement dans d'atroces souffrances des enfants que mange Saturne. »

Désenchanté de l'Occident, il reprend foi en la Russie, et il la défend contre les critiques ou les calomnies de l'étranger par des arguments, qui ont une certaine couleur de slavophilisme, comme : la supériorité de la *pravoslavie* sur le catholicisme, l'absence de féodalisme, le maintien de la *commune* russe. En 1858, dans une lettre à Michelet, il s'explique encore plus catégoriquement : « La Russie ne fera jamais de révolution dans le but de se débarrasser de son tzar et de le remplacer par des tzars-représentants, des tzars-juges, des tzars-policiers. »

Il est difficile de dégager une thèse générale du milieu de toutes ces contradictions, surtout lorsque nous avons été forcé, *pour les œuvres écrites depuis 1847*, de nous contenter de quelques textes cités par les historiens de Hertzen. Mais nous souscrivons avec plaisir au jugement de M. Strakhof sur cette nature impressionnable : « Hertzen est une des manifestations de la tension d'idéalité de l'esprit et du cœur russe. » A coup sûr Hertzen éprouva toute sa vie une violente déconvenue de l'organisation du monde. Son nihilisme, qui n'a pas le caractère féroce et malfaisant du nihilisme classique, implique la négation du progrès, ou mieux l'incertitude de savoir s'il y a un progrès : c'est un nihilisme pessimiste, qui suppose que

1. *Vom anderem Ufer.*

la nature produit aveuglément son œuvre, avec une insensibilité et une indifférence parfaites, sans avoir en vue « un but transcendant que se propose l'univers et qui nous dépasse complètement ». « Non seulement, dit Hertzen, la nature ne se sert jamais des générations comme moyens pour atteindre l'avenir, mais elle n'a pas souci de l'avenir... Sommes-nous des poupées ou des hommes en vérité? des êtres moralement libres ou des roues dans une machine? » Mais tout en n'accordant aucune créance à la bonté et à la finalité de la nature, il maintient la personnalité, et déclare un mal tout ce qui peut la limiter ou la détruire. Si le progrès n'est pas un but pour nous, l'homme, l'humanité, voilà la fin en soi, mais plutôt dans le présent que dans l'avenir.

On nous reprochera peut-être de nous être arrêté avec trop de complaisance à l'analyse d'idées souvent peu claires, de nous étendre aussi longuement sur ce qu'il valait mieux résumer en traits généraux [1], mais nous avons pensé que notre analyse, en montrant quel immense intérêt excitait la philosophie chez les *hommes des années quarante*, pourrait utilement compléter la connaissance de l'histoire générale de la littérature russe pour cette période. Les idées générales ont pénétré dans les esprits et été appliquées à l'examen critique de la nature, du monde, de la société, de la personnalité : sous le jour de la philosophie allemande, la critique de ces penseurs est radicalement destructive; mais mal exercée, peu mûre pour une étude où il faut une connaissance sérieuse, et non partielle, des systèmes de philosophie, obligée d'ailleurs de s'envelopper de formules générales pour dérouter la censure, elle « s'attaque de biais à toutes les idées; au lecteur intelligent, — et sous ce rapport ils le sont tous en Russie — de faire les applications particulières aux autorités politiques, religieuses, philosophiques [2]. » Les uns, comme Ogaref, morts jeunes sans avoir donné la mesure de leurs forces, les autres, comme Hertzen, retenus dans l'exil, ou aigris, comme Bélinski, par les rancœurs de l'existence, tous, souffrant avec impatience l'immobilité où Nicolas tient la Russie, quand les révolutions secouent l'Europe, souhaitent un renouvellement général de leur pays. Par leur éducation, leurs tendances, leur esprit, ce sont des *négatifs*. Par opposition, nous verrons que les Slavophiles, en voulant construire le monde russe sur des bases russes, méritent d'être appelés des *positifs*.

Odessa. FERDINAND LANNES.

1. Voir la brillante caractéristique de cette période par M. Melchior de Vogüé : *Revue encycl.* N° 24, *la Russie*, p. 1004.
2. Melchior de Vogüé (*id.*), p. 1004.

LA COMPOSITION MUSICALE
ET LES
LOIS GÉNÉRALES DE LA PSYCHOLOGIE

La musique me paraît offrir une manifestation singulière et une vérification assez curieuse des grandes lois psychologiques que j'ai tâché de mettre ailleurs en lumière : l'association systématique et l'inhibition systématique. Elle est dans l'esprit comme une sorte de petit monde qui se suffit à lui-même jusqu'à un certain point, une phrase musicale est une sorte d'élément organisé, une symphonie ou un morceau quelconque est, ou doit être, analogue à un organisme, à un esprit composé de parties associées pour une fin commune.

Le fait principal de notre musique, c'est la tonalité, et bien que son influence aille peut-être en s'affaiblissant, elle est encore prépondérante. La tonalité d'un morceau est déterminée par un certain rapport des notes entendues simultanément ou successivement, tel que l'une d'elles, la tonique, prédomine et que le morceau commence et surtout s'achève généralement sur son accord parfait, ou tout au moins sur l'un de ses renversements. Les notes diverses qui composent une mélodie, les accords qui en forment l'accompagnement doivent aboutir en fin de compte et après s'en être écartés plus ou moins, à l'accord parfait de la tonique. Les dissonances passagères le rendent plus agréable et le font désirer ; les modulations, en retardant l'accord tonal, prolongent l'intérêt. Il n'est pas excessif de comparer un morceau de musique à une comédie, ou à un drame qui finit toujours bien, après des péripéties plus ou moins nombreuses et plus ou moins déchirantes. Notre sens musical est autrement exigeant que notre instinct dramatique. Nous admettons qu'une pièce de théâtre finisse mal, ce qui peut être d'ailleurs un dénouement logique, nous admettons même à la rigueur qu'elle ne finisse pour ainsi dire pas ; mais nous n'admettons pas d'autre terminaison musicale que l'accord parfait.

Et même pendant longtemps on ne s'est contenté que de l'accord parfait majeur, l'accord parfait mineur étant considéré comme un accord légèrement dissonant et de passage, plutôt que comme accord fondamental. « Jusqu'au temps de Sébastien Bach, c'est-à-dire jusqu'au milieu du siècle dernier, on hésitait à terminer un morceau avec l'accord mineur, même quand le caractère du morceau le réclamait. Jusqu'au temps de Mozart on l'emploie avec cette forme, mais très rarement, et on supprime volontiers la tierce mineure qui ne paraît pas sonner assez bien [1]. » L'accord mineur est le dénouement le plus triste que puisse nous offrir un discours musical.

L'importance de la tonalité, c'est-à-dire d'une association systématique de sons, ne paraît faire aucun doute; l'oreille se plaît à la saisir et à la conserver. « Ce qu'on appelle le *ton du morceau* ou le *ton primitif* ou principal, dit Reber, est généralement imposé par la phrase de début; dès que la tonalité est affermie, le sentiment musical s'y complaît et n'accepte pas volontiers des modulations trop prématurées qui pourraient effacer la première impression tonale; aussi, plus le morceau est court, moins y doit-on s'écarter du ton principal. » Si le morceau se prolonge, des modulations deviennent nécessaires pour éviter la monotonie, cependant le ton principal doit reparaître quelquefois; « enfin, et en tout cas, les phrases qui servent de conclusion au morceau ne peuvent appartenir qu'au ton principal [2]. »

Une fois la tonalité fixée, l'esprit s'en sert pour interpréter les sons qu'il entend, c'est un phénomène analogue à toutes les interprétations possibles dues à l'influence d'un état dominant qui s'associe, en les modifiant, les nouveaux faits psychiques qui viennent à se produire, aux raisonnements inconscients de la veille et du rêve. Par exemple, si nous avons déjà l'impression du ton d'*ut* majeur, la succession de notes : *sol*, *la*, *si*, nous fera un tout autre effet que si nous avions l'impression préalable du ton de *sol* majeur ou du ton de *mi* mineur. Elle nous fait pressentir la tonique *do*, que le *si*, note sensible, prépare et fait désirer. En *sol* majeur au contraire, elle nous donne l'impression nette du ton, avec repos sur la tierce si la dernière note se prolonge, de même dans le ton de *mi* mineur, avec repos sur la dominante. La succession, *la*, *si*, *do*, dans le ton d'*ut* majeur nous donne une impression de repos complet sur la tonique, dans le ton de *la* mineur elle nous donne une impression plus vague de repos incomplet sur la tierce. Ainsi une succession de trois notes prend une signification et un aspect tout à fait différents

1. Blaserna et Helmholtz, *Le son et la musique*, p. 89.
2. Reber, *Traité d'harmonie*, p. 140.

selon la manière dont l'esprit est préparé par ce qui précède, selon l'orientation générale qui, pour une raison ou pour une autre, s'est imposée à lui. Il n'est pas nécessaire pour voir la différence d'impression produite par cette succession de préparer l'esprit par l'audition de notes formant une tonalité déterminée; on peut les comprendre à volonté d'une manière ou d'une autre, comme dans certaines perceptions visuelles, nous pouvons voir à volonté quelques détails en creux ou en relief: ce qui revient à dire que les traces laissées par les impressions antérieures, les habitudes prises, les dispositions acquises ou innées ne sont pas entièrement à la merci des impressions présentes. Elles peuvent même lutter contre elles avec avantage, par exemple on peut même déterminer volontairement son orientation musicale en un sens autre que le sens indiqué par les notes précédentes. En général pourtant l'influence de celles-ci est efficace.

Ce que nous venons de dire pour la succession des notes s'applique aussi aux notes entendues simultanément. Au reste, et au point de vue auquel nous nous plaçons ici, la mélodie ne s'oppose nullement à l'harmonie, l'une et l'autre concourent à inspirer une tonalité. Donc, lorsqu'un accord peut être interprété de plusieurs manières, ce qui arrive assez souvent, l'impression qu'il nous produira sera déterminée par le ton de la phrase dont il fait partie. Dans une gamme d'*ut*, nous pouvons sur le *mi* faire entendre l'accord *mi*, *sol*, *si*, ces trois notes qui constituent l'accord parfait mineur de *mi* ne nous donnent pas l'impression de cette tonalité, et ne détruisent pas la tonalité d'*ut*; il est interprété par l'esprit tout à fait autrement qu'il ne le serait s'il venait par exemple après l'accord de septième dominante de *mi*, *si*, *ré* ♯, *fa* ♯, *la*. La signification n'est pas la même, son effet est tout différent, nous ne le *sentons* pas de la même manière, en un mot, c'est un autre accord. Les accords qui constituent ce qu'on appelle la *règle d'octave* et qui peuvent être interprétés de plusieurs manières, chacun individuellement, ne détruisent pas l'impression tonale, et ne nous donnent pas l'impression d'une modulation ou d'un brusque changement de ton. Les degrés de la gamme harmonique formée par les superpositions de tierces sur tous les degrés de la gamme mélodique peuvent être employés sans éveiller l'impression d'une tonalité différente, absolument comme les diverses notes de la gamme mélodique peuvent être employées sans produire de modulation et en laissant toujours subsister l'importance prépondérante de la tonique [1].

1. Quelquefois il peut être très difficile de déterminer au juste la nature d'un accord donné. L'accord *la* ♭, *do*, *mi* ♭ par exemple, paraît être sans contesta-

A plus forte raison lorsqu'un accord est incomplet, lorsqu'il ne contient que deux notes, est-il interprété dans le sens indiqué par la tonalité générale, et l'esprit choisit non seulement le ton, mais encore le degré qui lui convient le mieux. Reber fait remarquer que si l'on fait suivre deux *ut* à l'octave de l'accord *mi sol* « les deux notes *mi* et *sol* ne produisent nullement l'effet du 3e degré (*mi*, *sol*, *si*), mais bien celui du 1er degré (*ut*, *mi*, *sol*), dont la fondamentale est supprimée. » L'orientation de l'esprit supplée ainsi à des notes absentes. Reber ajoute : « On doit déduire de là cette remarque très importante et à laquelle on aura recours plusieurs fois dans cet ouvrage : tout accord incomplet et dont les notes pourraient appartenir à deux ou plusieurs degrés différents est toujours classé, par l'oreille, comme appartenant au degré le meilleur possible ou le plus usité en pareil cas, l'instinct musical suppléant toujours à la note absente [1]. » Ainsi les images et les impressions qui peuvent s'accorder avec la tonalité générale sont favorisées et suscitées, les autres sont enrayées, c'est l'application parfaite des lois d'association et d'inhibition systématiques.

La dissonance a pour but et pour effet de faire désirer l'accord par-

tion possible l'accord parfait majeur du ton de *la* ♭. On a pu soutenir cependant que, dans certains cas très particuliers, il n'avait de l'accord majeur que l'apparence due à une mauvaise manière de l'écrire. Le comte Camille Durutte* voit dans ce prétendu accord majeur une forme particulière d'un accord compliqué, représenté par exemple par *sol*, *si*, *ré* ♯, *fa*, *la* ♭, *ut*, sous sa forme complète et qui comprend les sons *ré* ♯, *la* ♭, *ut*, écrits à tort *mi* ♭, *la* ♭, *ut*. Il donne deux exemples de l'emploi de cet accord : l'un est tiré du *Stabat* de Rossini, l'autre des *Huguenots* de Meyerbeer. « A l'extrémité de la seconde mesure de ce passage de Rossini, dit-il après l'avoir cité, il n'y a *en apparence* rien de plus que l'*accord parfait majeur* (*la*, *do* ♯, *mi*), auquel succède immédiatement un autre *accord parfait majeur*, celui de *ré* ♭. Or, nous le demandons à tout le monde, n'est-il pas évident qu'au moment même où l'accord parfait majeur *ré* ♭, *fa*, *la* ♭ se fait entendre, aussitôt celui qui précède prend le caractère d'*accord dissonant*. Franchement semble-t-il qu'on vienne d'entendre deux accords parfaits majeurs? Non, sans doute, et ici le sentiment de tous les musiciens sera d'accord. Eh bien, ici comme partout, comme toujours, le sentiment musical est d'accord avec votre théorie, laquelle découvre dans le soi-disant *accord parfait majeur* (*la*, *ut* ♯, *mi*), LES TROIS FONCTIONS CARACTÉRISTIQUES de notre accord de onzième E^{VIII} et voici comment : c'est que le *la* ♮ est en réalité un *si* ♭♭, et l'*ut* ♯ un *ré* ♭, de sorte qu'au lieu de (*la*, *ut* ♯, *mi*) on a (*si* ♭♭, *ré* ♭, *mi* ♮). Sous cette forme on comprend comment le soi-disant *la* ♮ descend au *la* ♭, pendant que le *mi* ♯ monte au *fa*; c'est que l'intervalle harmonique de *quinte juste mi la*, a été transformé, non pas réellement, qu'on le comprenne bien, mais *idéalement*, par l'action de la *volonté* en quatre maximes, ce qui en fait un intervalle *attractif* dont la révolution a lieu sur la sixte majeure *fa*, *la* ♭. Donc Rossini a employé, dans cet endroit, un *accord tout nouveau*, sous la forme d'un simple *accord parfait majeur*.

1. Reber, ouv. cité, p. 68, 69.

* *Esthétique musicale*, par le comte Camille Durutte.

fait. « La propriété inhérente à tout accord dissonant est de provoquer à sa suite comme conséquence d'une sorte d'attraction, quelque autre accord auquel il s'enchaîne [1]. Une succession d'accords dissonants ne peut donner une conclusion harmonique satisfaisante qu'en aboutissant finalement à un accord parfait [2]. » Il est bien évident que le caractère d'un morceau sera tout à fait différent, selon que les dissonances y seront nombreuses et dures ou bien qu'il sera écrit presque entièrement en accords consonants, mais si nos tendances naturelles peuvent être plus ou moins contrariées, et contrariées de diverses manières, elles finissent toujours, en musique, par être satisfaites.

L'influence de la tonalité dominante est assez forte non seulement pour faire interpréter dans un sens déterminé les accords susceptibles de plusieurs interprétations, mais même pour empêcher certains accords d'évoquer les impressions qui leur sont naturellement associées. Cela pouvait être déduit de ce qui précède, mais il y en a d'autres preuves. Remarquons d'abord que la nature d'un accord n'est pas changée par les *notes accidentelles,* celles qui ne peuvent pas faire partie de l'accord. Il arrive même quelquefois que les notes de passage simultanées se traitent entre elles comme formant de véritables accords, mais l'instinct musical, en ce cas, les saisit de préférence comme notes de passage. Ces notes ainsi harmonisées entre elles constituent donc ce qu'on pouvait appeler des *accords de passage* ou des harmonies de passage [3]. Il faut signaler encore les *accords d'emprunt* employés seulement « dans le but de jeter de la variété et de l'inattendu dans l'harmonie » et sans intention d'en profiter pour moduler. Barbereau dit que « l'oreille est dominée dans l'appréciation de la tonalité, par un sentiment de stabilité ou d'*inertie* qui la porte à ne reconnaître, dans une suite de sons ou d'accords, le caractère de modulation que lorsqu'il y est déterminé par des signes bien évidents; et, dans le cas contraire, à rapporter plutôt à la tonalité déjà établie les notes accidentelles étrangères à la conception primitive de cette tonalité, lorsqu'elles sont choisies et enchaînées selon certaines règles. Telle est la loi qui sert de base à la formation de la gamme chromatique, à l'admission des notes accidentelles et de l'harmonie altérée [4]. »

Un fait reconnu par les théoriciens, c'est que le mode majeur peut,

1. Reber, ouv. cité, p. 71.
2. *Id.*, p. 207.
3. *Id.*, p. 207.
4. Barbereau, t. I, ch. XVI, § 175. Cité par le comte Camille Durutte, *Esthétique musicale.* Technie ou lois générales du système harmonique. P. 107, en note.

sans entraîner une modulation, emprunter des accords à son relatif mineur, ou même à un ou deux tons rapprochés, le mineur ne peut en faire autant sans que l'instinct musical ne sente la tonalité changer. Le mode majeur paraît former une combinaison plus stable, un système mieux lié; nous avons déjà vu que pendant longtemps on avait évité de terminer un morceau par un accord mineur. « Le mode mineur, dit Reber, est moins parfait que le mode majeur; dès que, dans le mode mineur, on a fait entendre un accord emprunté à son majeur *direct* (principalement le 4e degré), la modulation à ce mode devient impérieux, tandis que le mode majeur est beaucoup moins ébranlé par les accords empruntés à son mineur direct... en ce qui concerne le mode mineur, pour que les accords qui lui sont étrangers n'y impliquent pas de modulation, il faut que ces accords soient empruntés à l'un des tons *relatifs* du ton mineur établi[1]. » Et le comte Camille Durutte fait remarquer également que : « Quant à l'altération descendante de la même fonction (la tierce) dans le même accord (parfait majeur), ce qui le transforme en un accord parfait mineur, elle peut se pratiquer et se pratique effectivement, savoir, en mode majeur, dans les accords des degrés un et quatre et en mode mineur dans l'accord du cinquième degré, et cela, sans qu'il en résulte nécessairement une modulation. C'est un moyen excellent et très usité de toucher passagèrement aux cordes chromatiques de l'échelle[2]. » Et Durutte ajoute : « L'abaissement de la tierce dans l'accord parfait de la dominante, en mode majeur, peut également se pratiquer; mais généralement il implique une transition. Par exemple une seule altération dans l'accord du cinquième degré en *ut* majeur, commencerait une transition en *fa* majeur, ou en *ré* mineur, ou même en *sol* mineur. » Il est facile au lecteur de vérifier lui-même l'exactitude de cette assertion.

Conserver la tonalité, autant bien entendu qu'on n'a aucun intérêt esthétique à la changer, tout en en variant l'expression, c'est un des buts de la mélodie et de l'harmonie qui l'accompagne. On retrouve cette préoccupation dans la plupart des règles qu'on essaye d'imposer à la mélodie et à l'harmonie. La fameuse règle qui interdit de faire, en général, deux quintes de suite, ou même d'aboutir à une quinte par mouvement semblable des parties a pour but d'éviter l'effet dur de la seconde quinte et le trouble qu'elle apporte à la tonalité. Reber insiste sur la nécessité de préparer la quarte dans le second renversement de l'accord parfait majeur, lorsque cet accord

1. Reber, ouv. cité, p. 57.
2. Camille Durutte, *Esthétique musicale*, p. 121.

n'est pas l'accord de la tonique du morceau. « Tout accord consonant, majeur ou mineur, employé dans son second renversement *sans préparation de la quarte*, s'impose comme accord de tonique, en provoquant une conclusion finale dont on parlera au chapitre des cadences. Ainsi toutes les fois que la quarte n'est pas préparée dans le second renversement d'un accord autre que celui du premier degré, il en résulte l'impression d'une tonique nouvelle, et, par conséquent, d'une modulation. »

Lorsqu'au contraire on veut changer de ton par une modulation, certains ensembles de notes ou certaines successions qui étaient précédemment à éviter peuvent fournir un moyen de passer d'un ton à un autre. La modulation est analogue à l'aiguille du chemin de fer qui fait passer le train sur une voie ou sur une autre par un léger changement opéré à un instant où les deux voies se confondent et se réunissent à une troisième que toutes deux peuvent prolonger. Dans la modulation il se produit bien souvent, à un moment donné, une certaine équivoque, une série de notes peut appartenir à plusieurs tons. Je suppose la succession suivante : *do*, *sol la si do*, *sol la si ré*, *do*.

Elle est dans le ton d'*ut*. Cependant les cinq dernières notes peuvent créer une équivoque; outre qu'elles se retrouvent (comme au reste les premières) dans la gamme de *sol* majeur, la prédominance des notes qui constituent l'accord parfait de ce dernier ton (*sol*, *si*, *ré*) peut préparer une transition, pour l'achever nous n'avons qu'à faire entendre un *fa* dièze, sensible de la gamme de *sol* majeur, qui ne se retrouve pas dans la gamme d'*ut* où le *fa* est naturel; terminons donc notre phrase par un *fa* dièze suivi d'un *sol*, les deux notes successives *do* et *fa* ♯ donnent l'impression de la septième dominante de *sol* majeur et nous avons une modulation complète.

On conçoit que l'équivoque se présente plus souvent et que la modulation est plus facile quand le ton que l'on quitte et celui que l'on prend ont à peu près les mêmes notes, c'est-à-dire lorsque l'armure de la clef ne diffère que par 0, 1, 2, 3, accidents. Aussi les modulations les plus usitées se font-elles au ton de la dominante du ton marqué (par exemple de *do* en *sol*, ou de *fa* en *ut*, de *la* en *mi*), ou bien du ton marqué à son relatif mineur, comme d'*ut* majeur en *la* mineur, de *sol* majeur en *mi* mineur, etc.

Au point de vue harmonique la modulation est analogue. On entre dans ces tons nouveaux en faisant entendre un accord qui contient la *note caractéristique* de cet accord, celle qui le différencie du ton qui dominait jusque-là. « Pour moduler d'un ton quelconque à l'un de ses tons *relatifs de première classe*, il suffit de choisir, dans le ton où

l'on veut passer, un degré dont l'accord contienne la *note caractéristique*; dès que cet accord a été entendu, le nouveau ton est abordé [1]. »

L'équivoque harmonique ne sert pas moins que l'équivoque mélodique. Nous avons vu plus haut que Durutte signalait la transition annoncée par l'abaissement de la tierce dans l'accord parfait de la dominante, par exemple, si l'on est dans le ton d'*ut*, l'accord *sol*, *si b*, *ré*, employé pour *sol*, *si*, *ré*. L'équivoque est plus visible dans d'autres cas. Par exemple, Reber, en insistant sur l'effet de la quarte dans le second renversement de l'accord parfait (en *ut* : *sol*, *do*, *mi*) et en indiquant que lorsque la quarte n'est pas préparée dans le second renversement d'un accord autre que celui du premier degré il en résulte l'impression d'une tonique nouvelle, on conclut qu'un second renversement non préparé peut servir à moduler. Il en signale encore un autre cas fort intéressant : « quant à l'apparence d'analogie, qui existe entre l'accord de septième dominante sans fondamentale (l'accord de septième dominante par le ton d'*ut* est *sol*, *si*, *ré*, *fa*, et en supprimant la fondamentale : *si*, *ré*, *fa*) et le deuxième degré du mode mineur (*si*, *ré*, *fa*, posé sur le *si*, 2e degré de la gamme de la mineur), elle peut fournir un moyen de moduler, par la suppression de sa fondamentale, l'accord de septième dominante se trouvant affaibli, l'oreille ne se refuse pas à prendre le change, et l'on peut profiter de cette suppression pour traiter cet accord comme deuxième degré du mode mineur... réciproquement on peut traiter le deuxième degré du mode mineur comme étant la septième dominante sans fondamentale du mode majeur relatif, et moduler par ce moyen [2] ».

Il n'est pas difficile de trouver dans la vie ordinaire l'équivalent psychologique des modulations de cet ordre; c'est le même fait qui se produit lorsque deux systèmes d'états de conscience autrement orientés ont une partie commune qui établit la transition de l'un à l'autre et se succèdent pour ainsi dire autour de cette partie. On sait combien cela est fréquent dans tous les phénomènes de l'esprit depuis les perceptions jusqu'aux raisonnements abstraits et jusqu'aux émotions.

Nous retrouvons encore l'application des lois psychologiques dans les influences qui permettent à telle ou telle impression de naître et de se développer. Pour que l'équivoque qui produit la modulation soit possible, il faut que le souvenir du ton primitif s'affaiblisse; pour que le ton change réellement, pour que l'esprit puisse avoir l'impression nette et forte d'une tonalité différente, il faut que cette

1. Reber, ouv. cité, p. 47.
2. Reber, p. 83.

nouvelle tonalité s'affirme avec force et par des accords prolongés. La note caractéristique peut donner l'impression d'un ton nouveau, elle ne peut pas toujours l'imposer. « Quelle que soit l'influence des notes caractéristiques dans les modulations, un nouveau ton n'est, en général, réellement affermi qu'à l'aide d'une cadence [1]. » Nous avons vu en effet qu'une phrase ayant une tonalité déterminée peut contenir un ou plusieurs accords étrangers à ce ton qui ne détruisent pas l'unité finale. La durée des accords exerce, on le comprend facilement, une influence considérable. On peut par exemple prolonger indéfiniment l'accord parfait de la tonique. Mais si l'on prolonge outre mesure un accord parfait sur un autre degré de la gamme, « il parvient souvent à effacer l'impression tonale des accords précédents et finit par s'imposer à son tour comme accord de tonique » [2]. Inversement si l'on veut moduler, il faut que le ton dans lequel on entre ait le temps de s'affermir. Pour certaines modulations que l'on peut faire sans accords intermédiaires, Reicha note qu' « il faut rester dans le nouveau ton quelque temps, sans cela on ne ferait que changer d'accord et non de gamme », et il ajoute que « pour changer réellement de ton sans accords intermédiaires, il faut faire une phrase ou une période tout entière dans le nouveau ton » [3].

Il faut souvent se servir d'accords intermédiaires pour passer d'un ton à un ton éloigné. On ne s'écarte pas ainsi de la formule psychologique précédente, on répète seulement le changement autour d'une donnée commune dans un laps de temps relativement bref; cela ressort avec évidence du passage suivant de Reber : « A mesure que le nombre des notes communes diminue, la modulation devient plus dure et plus difficile à effectuer directement; alors il est préférable de se servir d'accords transitoires formant des modulations passagères dont chacune a un certain degré de parenté avec celle qui la précède immédiatement et servant ainsi successivement à détruire l'impression tonale primitive [4]. » On peut arriver ainsi à passer d'un ton dans n'importe quel autre, assez rapidement, et Reicha affirme « qu'il existe à peine une modulation qu'un harmoniste habile ne soit à même de réaliser avec quatre accords intermédiaires » [5]. Toutefois il faut observer certaines précautions. Reber fait remarquer avec raison qu'il faut admettre en principe général que

1. Reber, ouv. cité, p. 56.
2. Reber, p. 30.
3. Antoine Reicha, *Cours de composition musicale ou traité complet et raisonné d'harmonie pratique.*
4. P. 58.
5. A. Reicha, ouv. cité, p. 52.

l'oreille saisit difficilement une grande quantité d'accords différents se succédant avec rapidité. Les accords de transition, *a fortiori*, doivent ne pas être trop brusquement remplacés les uns par les autres. Reicha dit : « Comme les accords intermédiaires sont les seuls moyens d'union entre les différentes gammes, il est d'une grande importance de donner à l'oreille suffisamment de temps pour les bien saisir. Une modulation bien faite, sous tous les autres rapports, pourrait néanmoins paraître dure, bizarre, étranglée et même mauvaise, si les accords intermédiaires étaient de trop courte durée. Il faut surtout éviter cette défectuosité lorsqu'il s'agit de lier deux gammes hétérogènes ; on ne risque jamais rien en prolongeant la durée des accords intermédiaires. » Reber s'exprime à peu près dans les mêmes termes.

Un exemple concret nous montrera peut-être plus visiblement les phénomènes psychiques de la modulation. Je le prendrai dans *Lohengrin*. Au début du troisième acte et vers la fin de l'introduction, le motif du chœur des fiançailles qui paraît dans l'orchestre présente une modulation très intéressante et très simple. On entend d'abord pendant quatre mesures (d'un mouvement assez vif, mais à quatre temps comme presque toute la partition de *Lohengrin*) la note *ré* sur un rythme varié, la note se prolonge et au-dessous paraît la première phrase du chœur, écrite ici dans le ton de *sol* : *ré*, *sol*, *sol*, *sol*, — *ré*, *la*, *fa* ♯, *sol*, — puis la modulation se fait au moyen de ces trois notes : *ré*, *mi* ♭, *fa*, qui amènent, après que le *fa* s'est prolongé ou a été répété pendant quatre mesures à quatre temps et quatre mesures à deux temps, la reprise en *si* bémol de la même phrase, *fa*, *si* ♭, *si* ♭, *si* ♭, — *fa*, *do*, *la*, *si* ♭. Le ton de *si* bémol est assez éloigné de celui de *sol*, il a la même armure que le ton de *sol* mineur, mais il ne comporte pas de *fa* ♯ ; sur les sept notes de la gamme quatre notes sont communes aux deux, ce sont le *sol*, le *la*, le *do*, le *ré* ; trois diffèrent : le *mi* et le *si*, bémolisés dans le ton de *si* ♭, le *fa*, diésé dans le ton de *sol*.

Or, la modulation est ici amenée par la tenue d'une note *ré*, qui est à la fois très importante dans le ton de *sol* et assez importante dans le ton de *si* ♭. Dans les deux elle fait partie de l'accord parfait majeur, elle est la quinte dans le premier, la tierce dans le second, sa répétition fréquente et sa tenue l'imposent à l'oreille et la préparent à accepter un autre accord dont elle ferait partie intégrante, une autre gamme où elle aurait un bon rang. C'est le pivot autour duquel tournent les systèmes psychiques. Immédiatement après que la phrase a été entendue dans le ton de *sol*, le *ré* se répète encore, mais il devient alors le point de départ d'une succession de trois

notes, *ré*, *mi* ♭, *fa* naturel, qui nous porte immédiatement dans un autre ton. Le *fa* se répète et se prolonge pendant huit mesures, il s'impose par conséquent à nous, et la succession *ré mi* ♭ *fa* (dont la seconde note pouvait encore appartenir au ton de *sol* mineur) nous prépare à accepter le ton de *si* ♭ majeur; elle contient en effet la tierce et la quinte de l'accord de ce ton et le *mi* ♭ qui est une des caractéristiques du ton de *si* ♭ par rapport à celui de *sol* majeur, de plus la répétition du *fa*, nous met le sens musical dans une disposition analogue à celle où le *ré* nous l'avait mise précédemment et en entendant reprendre, symétriquement, la phrase précédente en *si b* sous la tenue de ce *fa*, comme nous l'avions entendue en *sol* sous la tenue du *ré*, ce sens musical ne peut être choqué.

Bazin énumérant les différentes façons de moduler aux tons éloignés mentionne l'équivoque d'un accord que l'on peut supposer appartenir à une autre gamme que celle où il a été d'abord établi; puis les modulations intermédiaires qui servent à arriver à la modulation principale, ce sont les cas dont nous avons déjà parlé, enfin l'enharmonie [1] dont nous n'avons encore rien dit. Au reste il n'y a pas grand'chose de particulier à en dire. Le mécanisme est toujours le même, le pivot autour duquel le changement s'effectue est peut-être encore plus apparent. On sait que dans notre système tempéré une note diésée et la note supérieure bémolisée sont une seule et même note, la modulation enharmonique consiste à remplacer l'une de ces notes par l'autre, le *sol* dièse, par exemple, par le *la* bémol. C'est la même note et cependant c'est une note toute différente, c'est la même comme son, et elle est toute différente par les associations qu'elle peut contracter, par les accords dont elle peut faire partie. On trouve d'ailleurs très fréquemment des exemples de modulations enharmoniques.

En voici un tiré de *Lohengrin*. C'est le motif qui succède à la phrase désolée dite par les hautbois et les cors anglais, lorsque Elsa, au premier acte, comparaît devant le roi pour répondre aux accusations de Telramund. La modulation est préparée par un accord de *sol* ♭ majeur, cet accord comprend les quatre notes *sol* ♭, *ré* ♭, *si* ♭, et *sol b*. Les deux *sol* bémols deviennent enharmoniquement des *fa* #, le *ré b* devient de même un *do* #, le *si b* descend au *la* et nous tombons sur un accord, *fa* # *do* # *la*, qui nous mène facilement à l'accord majeur de *la* naturel. Et le ton de *sol* bémol comporte six bémols à la clef, le ton de *la* majeur comporte trois dièzes. Ces deux tons sont donc très éloignés, bien que cet éloignement soit

1. Bazin, *Cours d'harmonie théorique et pratique*, 2e édition, p. 38.

peut-être en partie apparent et dû à notre notation musicale. On voit ici comment ces notes *sol b* et *ré b*, qui tout en s'écrivant ensuite *fa* ♯ et *do* ♯ sont restées les mêmes, servent de pivot et entrent successivement dans des systèmes différents qui se succèdent autour d'elles pour former une suite harmonieuse.

On pourrait appliquer une théorie analogue à l'étude des cadences et des accords dissonants. L'attention que notre sens musical prête aux différents accords et qui les fait suivre à peu près irrésistiblement de certains autres est un des plus beaux exemples de l'influence de l'association systématique. Personne n'admettra, je crois, qu'un morceau de musique se termine par un accord de septième diminuée ou même de septième dominante. Quelquefois il peut être piquant ou même beau de remplacer par un accord différent l'accord que semblait exiger le sens de la phrase. C'est ce qu'on appelle une cadence rompue. L'effet en est remarquable, mais, bien entendu, il faut généralement que les règles ordinaires de l'harmonie soient observées en ce cas, on ne peut remplacer un accord parfait par n'importe quel autre, de plus le nouvel accord ne conclut pas la phrase, il nous ouvre au contraire de nouvelles perspectives.

Il est assez curieux de voir la dernière note, la tonique par conséquent d'une phrase écrite dans un ton très caractérisé, se trouver prise, pour ainsi dire, dans un accord d'un ton tout à fait différent dont elle fait partie intégrante. J'emprunterai encore mon exemple à la partition de *Lohengrin*. Au troisième acte, après qu'Elsa a demandé à Lohengrin son secret, après que Telramund est venu se faire tuer en essayant de surprendre le chevalier du Graal, et pendant que ce dernier s'absorbe dans le regret de son bonheur perdu, l'orchestre reprend le motif du duo d'amour, en *mi* majeur. A ce motif succède une phrase d'Elsa en *mi* mineur, très caractérisée tant par la nature de la mélodie que par l'accord de septième diminuée (*ré* ♯ *fa* ♯ *la do*) qui la soutient. Cette phrase se termine par les notes *sol*, *fa* ♯, *mi*, et ce dernier *mi* qui est la tonique de la phrase, au lieu de faire partie comme tonique d'un accord de *mi* mineur, fait partie comme tierce d'un accord d'*ut* majeur qui ramène, dans le ton d'*ut*, le thème du *jugement de Dieu*. Nous avons encore ici un exemple intéressant et particulier de l'association d'une même note à deux systèmes musicaux différents.

L'étude des dissonances, de leur préparation et de leur résolution mènerait à des conclusions analogues. Je n'y insisterai pas; j'ai voulu simplement étudier ici quelques caractères généraux de la composition musicale en ne prenant que des lois générales, généralement tenues pour vraies — si, comme j'ai fait, l'on ne tient pas

compte des exceptions qui peuvent toujours se produire et que d'ailleurs, je crois, les mêmes lois psychologiques expliqueraient aussi bien — et dont chacun peut d'ailleurs bien voir l'exactitude relative. La résolution des dissonances sur un accord consonant implique constamment l'association systématique et la tendance à la réalisation d'une harmonie stable, ainsi que le procédé de changement des systèmes qui se succèdent autour d'un noyau commun par les notes appartenant à la fois à l'accord dissonant et à l'accord consonant et qui subsistent dans ce dernier. La préparation de la dissonance qui s'obtient en faisant entendre d'abord dans un accord consonant la note qui doit ensuite produire une dissonance nous montre le même principe. Il y aurait encore à se demander en quoi consiste, en dernière analyse, cette systématisation particulière qui naît de l'harmonie musicale et pourquoi notre esprit trouve le repos dans l'accord parfait. Les causes physiologiques de l'harmonie ne paraissent pas encore complètement connues, les hypothèses faites par Helmholtz et par d'autres n'ont rien, peut-être, de définitif. Son expression mathématique est intéressante, et il ne paraît pas douteux que les rapports mathématiques des nombres de vibrations des sons qui se succèdent et sont entendus simultanément n'aient une importance considérable, mais nous n'en pouvons tirer une conception suffisante.

La musique apparaît ainsi comme une sorte d'organisme, comme une âme vivante, une âme qui se composerait de phénomènes sans ressemblance avec le monde extérieur, puisque la musique se crée à elle-même sa matière et n'imite pas, ou n'imite que bien peu, mais non sans rapport avec ces phénomènes. C'est une sorte d'esprit idéal que nous substituons au nôtre en entendant une symphonie, un esprit qui, s'il n'a pas les mêmes ressources et la même variété que le nôtre, n'est pas non plus soumis aux mêmes entraves, et qui, plus libre, plus épuré, plus souple et moins imparfait, se développe avec son allure propre qu'aucune résistance extérieure ne vient gêner. Dans le drame musical on essaie de faire participer la musique à la précision, au caractère concret des scènes de la vie réelle transformée et idéalisée, tandis que la représentation des sentiments et des pensées profiterait de la pureté, de la puissance expressive, de la force et de la pénétration des combinaisons idéales de la musique. On a décrié ce rapprochement de la musique et du drame, il a sa légitimité pourtant et n'a dû son discrédit qu'au mauvais emploi qu'on en a fait, à la façon souvent grotesque dont on l'a traité en subordonnant l'effet musical et l'effet dramatique à la virtuosité d'un chanteur, à l'éclat distrayant peut-être d'un ballet, au développement mal compris de la mélodie.

FR. PAULHAN.

LA PSYCHOLOGIE DE WILLIAM JAMES

(*Suite* [1].)

IV

Le grand reproche que M. W. James adresse à l'école associationniste, c'est de n'avoir pas su comprendre que la conscience est non pas une série d'états distincts, mais un courant continu (*a stream of hought*) de pensée et de sensation. La faute en est sans doute, en quelque mesure, d'après lui, aux théories préconçues de ces psychologues, mais le vrai coupable, c'est le langage. Nous avons une irrésistible tendance à méconnaître l'existence des phénomènes que nous ne savons pas nommer, aussi a-t-on négligé la plupart du temps l'étude de ces états de conscience qui constituent la vraie trame de notre pensée et auxquels nous n'assignons de coutume aucun nom, de ces états qui servent de lien et de support à la fois aux perceptions et aux souvenirs. Puis les noms que nous donnons à nos pensées, ce sont les noms de leurs objets et cela nous entraîne à rechercher dans la pensée toutes les qualités qui ne conviennent qu'aux seuls objets, nous sommes conduits ainsi à ramener par exemple la perception de la simultanéité ou de la succession à l'existence de perceptions simultanées ou successives, tandis que c'est au contraire en une perception unique que peuvent se refléter la succession ou la simultanéité des phénomènes.

Le psychologue doit au reste se tenir en garde contre des causes d'erreur dont les autres observateurs n'ont point à se préoccuper. Voici peut-être la principale : il regarde en quelque sorte du dehors l'état de conscience qu'il étudie; c'est à la fois une idée et son objet, qui sont pour lui objet d'observation. Mais il ne peut guère désigner cet état de conscience qu'il examine, d'un autre nom que

1. Voir le précédent numéro.

le nom même de l'objet auquel il se rapporte [1]. Aussi a-t-il une tendance à substituer sa propre idée de l'objet, c'est-à-dire, à la fois l'idée de l'objet et l'idée de l'idée à l'événement psychique plus simple qu'il étudie. La conséquence c'est qu'il y a d'ordinaire moins dans un état de conscience que ce qu'y voit le psychologue, qui connaît du reste l'objet par ailleurs et qui a présentes à l'esprit les relations de cet état de conscience avec un grand nombre d'autres qui l'ont précédé ou suivi. Il faut un certain effort pour en arriver à voir du dehors un groupe d'états de conscience lorsqu'on l'analyse, sous le même aspect où il s'apparaît lorsqu'il surgit spontanément en vous. Le danger, c'est de se tromper sur ce qui nous est réellement donné, sur ce que nous observons réellement; nos habitudes d'école sont si enracinées que nous sommes portés à croire que ce que nous saisissons tout d'abord en nous, ce sont des sensations, mais les sensations simples nous les inférons bien plutôt que nous ne les sentons directement. Ce que nous constatons en réalité, c'est que nous pensons, que nous connaissons, ou plutôt pour user d'une formule plus générale encore qu'il y a en nous de la pensée. Il faut avant d'analyser cette pensée et de chercher, sinon à la résoudre en ses éléments — W. James considère cette tentative comme chimérique, nous l'avons dit plus haut — du moins à y distinguer des parties, commencer par en déterminer les caractères généraux.

Celui qui apparaît tout d'abord, c'est que toute pensée tend à se rattacher à une conscience personnelle, à en faire partie intégrante, que toute pensée en d'autres termes est ou tend à être la pensée de quelqu'un, un fragment de son moi; l'affirmation commune à tous les hommes, c'est non pas qu'il y a des pensées et des sensations, mais qu'ils pensent et qu'ils sentent. Certains phénomènes, tels que l'écriture automatique, nous révèlent qu'il peut exister chez un même individu plusieurs consciences fermées l'une à l'autre, mais chacune de ces consciences affecte la forme personnelle, ou tend du moins à la revêtir; nous n'arrivons pas bien au reste à nous représenter ce que pourrait être une pensée qui ne serait la pensée de personne.

2° Cette pensée dans la conscience de chacun de nous est dans un perpétuel changement. Aucun événement psychique ne peut réapparaître en nous deux fois; toute pensée, toute sensation dès l'instant qu'elles sont passées sont disparues, évanouies pour toujours. Et cependant il nous semble que la même pelouse nous donne à quelques instants de distance la même sensation de vert,

1. Chap. VII, t. I, p. 194-198. Voir aussi chap. VIII, p. 221-223.

que lorsque nous sentons un flacon d'eau de Cologne ou un bouquet de roses, ce sont les mêmes odeurs que nous respirons chaque fois que nous les approchons de nos narines; mais, d'après W. James, c'est là une illusion. Nous n'éprouvons pas deux fois la même sensation, mais c'est le même objet qui deux fois nous donne une sensation et nous nous laissons aisément entraîner à croire que ces deux idées du même objet sont la même idée. En réalité, ce qui nous intéresse, c'est cela à vrai dire que nous percevons seulement, et ce qui nous importe, c'est l'identité de l'objet perçu et non point du tout celle des impressions qu'il nous donne; aussi, pourvu que les deux sensations se ressemblent assez pour que nous les rapportions au même objet, oublions-nous leurs différences et les confondons-nous en une seule. L'état de nos organes, nos émotions, notre humeur, modifient de mille manières les sensations que nous donne un même objet. Il faudrait au reste pour que deux sensations, apparaissant à deux moments différents du temps, pussent être la même sensation, que le cerveau fût à ces deux moments dans le même état, qu'il n'eût subi aucune modification ou qu'il eût retrouvé tout au moins des conditions d'équilibre identiques; c'est là une impossibilité physiologique. Et s'il est exact de soutenir que jamais les sensations ne renaissent inaltérées, combien ce changement perpétuel auquel sont soumis nos états de conscience ne devient-il pas plus évident lorsque nous réfléchissons que ce ne sont jamais des sensations simples qu'en fait nous percevons, mais des choses, c'est-à-dire des ensembles complexes de sensations. Il est évident que notre esprit ne traverse jamais deux états identiques, que chaque fois que nous pensons ou que nous percevons un objet, l'idée que nous en avons est un fait unique, un exemplaire individuel et unique d'une certaine classe d'événements, avec lesquels elle a sans doute des rapports de ressemblance, mais dont elle reste cependant toujours distincte, conservant son originalité propre. Nous ne pensons jamais, en effet, un objet à part des relations qu'il a avec d'autres objets et avec notre propre conscience; or, ces relations varient sans cesse et font chaque fois nous apparaître l'objet sous un angle nouveau. Ce que nous savons de la physiologie du cerveau doit nous amener à la même conclusion. A chaque instant, l'état du cerveau est la résultante de tous ses états antérieurs; chaque excitation nouvelle vient modifier son équilibre tout entier, accroître ou diminuer la tension des régions de l'écorce qui en ce moment ne réagissent point activement, les disposer par conséquent à réagir autrement qu'elles ne l'eussent fait, lorsque une excitation viendra les atteindre.

W. James ne croit pas qu'il soit scientifique de considérer autrement que de cette manière concrète et dans leur totalité les modifications de l'esprit à chaque instant donné. Le malheur, c'est qu'il est fort difficile de formuler des lois psychologiques en s'en tenant à ce point de vue, et que M. James lui-même est contraint de lui être fréquemment infidèle, lorsqu'il s'applique à la solution de problèmes psychologiques définis. Sans doute une excitation exercée sur une région de l'écorce retentit faiblement sur l'écorce tout entière et même sur tout l'encéphale; sans doute lorsque sous l'influence d'une impression sensorielle l'équilibre d'un centre cérébral a été modifié, l'équilibre ancien ne se rétablit jamais; mais en réalité ce qui subsiste d'une excitation est fort peu de chose auprès de ce qui disparaît; et d'autre part les centres jouissent d'une indépendance relative et sont fonctionnellement beaucoup plus isolés les uns des autres, quand il s'agit du moins d'une irritation d'intensité moyenne, que ne l'affirme M. W. James. Il est incontestable que deux sensations fournies par un même objet ne sont pas la même sensation; mais, si comme cela est vrai, dans la grande majorité des cas, la somme des ressemblances l'emporte de beaucoup sur la somme des différences, on pourra pratiquement les considérer souvent comme identiques, éliminant des différences qui n'influeraient pas sur le sens ni la forme de la loi qu'on cherche à établir. Comme on les désigne alors par le même nom, on sera tout naturellement amené, et fort légitimement, dans la mesure que nous avons dite, à les traiter comme étant deux exemplaires d'une même sensation.

On pourrait être surpris que W. James ait tant insisté sur une notion, qui, sous sa forme générale, est presque évidente par soi, et qui, lorsqu'on vient aux détails et à l'étude précise des faits, se trouve n'être presque d'aucun usage. Mais c'est qu'il est beaucoup moins préoccupé d'édifier que de détruire et qu'il a découvert dans ce changement incessant, cette perpétuelle transformation des états de conscience, un argument indirect, mais très puissant, contre la théorie de Hume et de l'école associationniste qui réduit tout le mécanisme de la pensée à des groupements divers de sensations et de souvenirs. Le propre des atomes, c'est de durer; on ne saurait leur comparer des phénomènes qui s'évanouissent et se détruisent en même temps presque qu'ils naissent, et c'est ainsi que W. James s'en vient par une voie détournée frapper d'un nouveau coup la doctrine de l'atomisme mental. Mais pour renoncer à une conception scientifique qui permet de classer aisément les phénomènes et de coupler les groupes de faits en lois que l'expérience vérifie, suffit-il de cons-

tater qu'elle n'exprime point la réalité tout entière dans sa complexité infinie? Un fait scientifique, c'est toujours, ainsi que l'avait nettement vu Chevreuil, une abstraction. L'idée, l'image, la sensation isolées, l'état de conscience invariable n'existent pas sans doute dans la réalité, mais nous avons le droit de considérer isolément ces représentations, de les séparer de leur multiple et variable environnement; et si nous voulons ne pas nous contenter d'affirmations générales, incontestables, mais après tout peu instructives, nous y sommes même contraints, et nous pouvons légitimement aussi, ainsi que je le disais plus haut, faire abstraction de différences secondaires entre deux états de conscience, différences qui ne les différencient guère plus que ne font leurs dates, lorsque leurs caractères essentiels sont identiques. Des théories purement symboliques, la théorie de la gravitation universelle, par exemple, ont rendu à la science d'inappréciables services; il est possible qu'il n'y ait pas place en psychologie pour des conceptions d'ensemble plus adéquates à la réalité et qu'une psychologie proprement explicative ne se puisse exprimer, si on veut éviter toute métaphysique, qu'en des termes physiologiques; mais il semble que la théorie associationniste soit plus proche encore des faits et qu'on la puisse très exactement comparer à la théorie atomique, qui, prise jusqu'à ce jour en un sens purement symbolique, paraît à la veille de subir une transformation et d'être considérée comme une expression de la constitution réelle des corps, constitution qui ne varie point pour un même corps sous les apparences diverses qu'il peut revêtir.

3° Si M. James [1] tient si ardemment à réfuter la doctrine commune de Hume et de Herbart, dont il est amené cependant à reconnaître les avantages considérables pour la psychologie empirique, c'est qu'elle lui semble barrer la route à la plus importante et à la plus neuve à coup sûr de ses théories, la théorie de la continuité de la pensée; c'est à ses yeux une capitale erreur que de considérer l'esprit, ainsi que l'ont fait les psychologues de l'école associationniste, comme une série d'états de conscience discontinus, juxtaposés ainsi que les grains d'un chapelet. Si deux esprits sont deux mondes fermés l'un à l'autre, les divers moments d'une même conscience, à l'état normal du moins, se continuent et se pénètrent; sans doute il y a dans cette conscience des interruptions, mais si ces interruptions sont complètes et brusques comme dans l'anesthésie chloroformique, la syncope, l'attaque épileptique, elles ne sont pas perçues, elles n'existent pas pour le sujet. Lorsque nous

1. Chap. IX, t. I, p. 239-271.

avons dormi au contraire, nous apercevons bien en nous au réveil une suspension, une sorte d'arrêt de notre vie consciente, mais ce n'est point une coupure véritable entre deux morceaux de notre vie, qui les sépare profondément l'un de l'autre et les rende étrangers. C'est à nos pensées et à nos sentiments de la veille, que viennent se souder nos pensées et nos sentiments du jour; nous pouvons bien nous souvenir des sentiments de l'ami qui était avec nous hier. mais nous nous souviendrons aussi de ne les avoir pas éprouvés. Nos propres états de conscience revivent en nous avec une *chaleur* et une *intimité*, que ne peuvent avoir pour nous les états de conscience d'autrui; puis nous les sentons directement en quelque sorte comme nos sensations présentes. C'est ce triple caractère de nos états communs à tout ce que nous avons senti et à tout ce que nous sentons, qui établit une étroite unité entre notre vie d'hier et notre vie d'aujourd'hui, qui les fait se confondre comme les eaux d'un même fleuve.

Mais cette série continue d'états de conscience est-il bien juste de la comparer à un fleuve, se demande W. James, et les psychologues de l'école de Hume et de Mill n'avaient-ils pas, après tout, raison de la considérer comme une chaîne d'événements distincts? N'y a-t-il pas entre certains morceaux de notre conscience une plus étroite liaison, et entre certains autres de profonds contrastes et comme des séparations véritables? Est-ce que l'apparition brusque d'une sensation nouvelle ne vient pas réellement couper en deux parties distinctes le cours de notre pensée? Nous ne prenons point garde que ce sont les choses qui sont discrètes et discontinues, mais que leurs brusques et subites apparitions ne rompent pas plus le cours de la pensée qu'elles ne rompent le cours même du temps; toutes les pensées se continuent les unes les autres. Un coup de tonnerre qui éclate dans le silence nous surprend sans doute, mais cette surprise même est un état de conscience, une sorte de naturelle et inévitable transition entre la perception du silence et celle d'un son distinct que nous reconnaissons et que nous nommons. Quel que soit le contraste qui existe entre les choses, la liaison est toujours étroite entre les pensées qui les pensent; nous ne percevons pas le bruit du tonnerre, mais le bruit du tonnerre qui éclate au milieu du silence et contraste avec lui ou bien un coup de tonnerre qui succède à un autre coup. Puis notre manière de parler, les noms que nous donnons à nos pensées, nous amènent à croire que lorsque nous pensons à une chose, c'est cette chose seule que nous connaissons et rien de plus; en réalité ce que nous connaissons, c'est la chose même d'une manière distincte,

qui donne à notre pensée son nom, mais c'est confusément mille autres sensations, mille autres souvenirs. Quelques-uns de ces états de conscience nous apparaissent nettement l'instant d'avant, quelques autres vont nous apparaître dans toute leur clarté l'instant d'après. Il nous vient à chaque instant de notre corps entier des sensations qui, pour faibles et presque inaperçues qu'elles soient, n'en existent pas moins, et qui accompagnent comme une basse continue et monotone, toutes les pensées qui incessamment se succèdent en nous; comme les teintes du spectre, nos états de conscience se fondent les uns dans les autres : aucun à proprement parler ne commence ni ne finit en ce cours continu de la pensée où chaque flot est encore le flot qui fuit devant lui et déjà celui qui le pousse par derrière.

Mais le fleuve coule tantôt rapide et tantôt lent. Lorsque notre pensée change lentement, nous pensons les objets, lorsqu'elle change vite, leurs relations; à cette immobilité relative de notre esprit correspondent les sensations, les images, les souvenirs (*substantive parts of the stream of thought*), à son vol rapide la perception des rapports qui les unissent (*transitive parts*). Le rôle de ces états « transitifs », c'est précisément de nous conduire d'une image à une autre. Ils se révèlent très difficilement à l'observation intérieure; leur seule raison d'être, c'est de nous amener d'un état de conscience à un autre; chercher à les saisir au vol, à les voir avant qu'ils nous aient conduits au but où ils nous mènent, c'est les détruire pour les mieux étudier; mais si nous attendons que la nouvelle image ait apparu en nous, son intensité et sa netteté plus grandes les rejetteront hors du champ de notre claire conscience. Ce n'est pas là cependant une raison pour nier l'existence de ces états sans lesquels, à vrai dire, toute pensée est impossible; en rejeter l'existence, c'est se condamner à opter entre le sensualisme traditionnel et l'intellectualisme, deux solutions, d'après W. James, aussi vaines, aussi inacceptables l'une que l'autre; c'est admettre que la connaissance des relations d'états de conscience discontinus et étrangers les uns aux autres peut résulter de leur simple juxtaposition, ou s'obliger à faire intervenir des principes supérieurs, idées ou catégories, qui mettront une unité entre tous ces phénomènes discrets, ces sensations éparpillées.

En réalité, il n'y a pas une conjonction ou une préposition, pas un adverbe ou une forme syntactique, il y a à peine une inflexion de voix qui ne corresponde à quelque relation dont nous avons réellement et directement conscience. Nous devrions dire un sentiment de *et* et un sentiment de *si*, un sentiment de *mais* et un

sentiment de *par*, comme nous disons un sentiment de chaud ou de froid. Mais nous ne le disons point, et ces états de conscience qui sont comme la trame même de notre pensée, nous les oublions, absorbés que nous sommes par l'éclat et la force des sensations et des images.

Ces états « transitifs » ne sont pas au reste les seuls qui soient restés anonymes. Que trois personnes nous disent, l'une « attendez », l'autre « écoutez », la troisième « regardez », voilà notre esprit en trois attitudes diverses, en trois différentes situations, bien qu'il n'ait devant lui en aucun de ces trois cas un objet défini. Lorsque nous essayons de nous souvenir d'un nom que nous avons oublié, il y a dans notre pensée une sorte de lacune, mais c'est une lacune qui tend à se combler; il semble que ce vide ne se puisse laisser remplir que par une seule image et qu'il repousse toutes celles qui tenteraient de se substituer à celle-là; c'est là une impression très nette. Le mot qui nous manque ne laisse pas dans notre pensée un vide où rien ne subsiste, ce vide ne serait pas senti, quelque chose y demeure que nous ne saurions nommer. Tout le monde connaît le sentiment étrange que nous avons, lorsque flotte en notre mémoire le rythme d'un vers dont les mots nous ont fui. Les expressions qui signifient des relations logiques : « Bien que cela soit, cependant », « rien, si ce n'est », ne correspondent à aucune image; ne diffèrent-elles donc que par leur son, ne nous indiquent-elles point la direction de notre pensée? Leur fonction, c'est de nous conduire d'un groupe d'images à l'autre et nous sentons, nous percevons ce mouvement logique de notre pensée; mais voulons-nous fixer sur lui notre attention, voir au delà des mots, l'idée ou l'image est évoquée devant nous, le mouvement pour un instant s'arrête. L'état d'esprit où nous nous trouvons, lorsque nous voulons dire une chose et que nous n'avons point encore commencé à la dire, est un état très particulier; nous avons une intention bien définie, bien nette, c'est un état de conscience absolument distinct, mais c'est à peine s'il y entre des images ou des mots. Les mots et les images vont arriver bientôt à notre esprit, mais alors cette tension de notre intelligence, cette divination de ce que nous allons dire auront déjà presque disparu et cependant, à mesure que les mots nous viennent, nous les accueillons ou nous les rejetons suivant qu'ils expriment ou qu'ils n'expriment point ce que nous voulons dire et que nous n'avons point encore formulé. Une bonne partie de notre vie psychique est constituée par ces visions anticipées de pensées qui ne sont même point encore articulées. On peut sans doute les appeler des images naissantes, des images qui tendent à appa-

raître en nous, ces sentiments anticipés du sens d'une phrase que nous commençons à lire qui nous la font dire juste avant même que nous l'ayons comprise; mais ce mouvement de la phrase, cette direction de la pensée, que la construction grammaticale nous révèle dès les premiers mots, ne serait-il pas plus juste cependant de le désigner de son vrai nom et de dire que de même que des sentiments de relation, nous avons aussi des sentiments de *tendance*?

Si on ne leur a pas donné la place qui légitimement leur revient, c'est en raison de leur imprécision; mais il faudrait enfin se rendre compte que les images définies et les pensées claires n'occupent que la très petite partie de notre vie mentale : les images flottent dans ce grand courant de la conscience et se teignent de la couleur changeante de ses eaux; chaque image apporte avec elle la connaissance confuse de ses relations proches et lointaines, elle nous enseigne vaguement à la fois d'où elle vient, de quelle autre image elle est née et à quelle image nouvelle elle va nous conduire; c'est cette sorte de halo, de frange qui entoure chaque image, qui lui donne sa valeur propre et sa vraie signification. On peut très aisément rendre compte de tous ces faits en termes physiologiques; l'excitation forte d'un centre s'accompagne toujours de l'excitation faible d'autres centres en relations fonctionnelles avec lui, de l'excitation faible des centres qui réagissent l'instant d'avant d'une part et d'autre part de celle des centres qui l'instant d'après entrèrent en action. Nous ne percevons pas isolément cette frange qui entoure chacun de nos états de conscience et les confond pour ainsi dire en une conscience unique, infiniment complexe, mais elle fait partie intégrante de l'objet connu, comme les harmoniques font dans un son donné corps avec le son fondamental. C'est cette conscience confuse que nous avons des relations d'une pensée avec d'autres pensées qui nous la fait rejeter ou accepter suivant qu'elle s'adapte ou qu'elle ne s'adapte point à l'idée, à l'image ou à l'émotion qui nous préoccupent actuellement; cette préoccupation dominante exerce en nous une sorte de triage, seuls survivent et sont pensés clairement les états de conscience que nous sentons obscurément devoir nous conduire à la conclusion que nous cherchons à atteindre. C'est que seule cette conclusion importe; tout chemin est bon, pourvu qu'il y conduise, et nous oublions souvent la route une fois arrivés au but.

Nous saisissons très aisément, et même lorsque notre attention est distraite, l'accord ou le désaccord des mots; nous ne finirions point en anglais une phrase commencée en français; si des termes techniques, des termes de métiers apparaissant brusquement dans un discours académique, nous ressentons comme une sorte de

choc intérieur, mais si au contraire les mots appartiennent au même vocabulaire et que la construction grammaticale soit correcte, nous laisserons souvent passer sans en être choqués, des phrases auxquelles il serait impossible d'attribuer aucun sens. Lors même, au reste, que notre attention est éveillée sur le sens de la phrase entière, elle ne l'est point sur le sens propre de chaque mot; c'est un signe, un symbole qui en suggère un autre, ce n'est point en lui-même que nous le pensons, c'est la couronne de relations obscurément senties qui l'entoure, qui presque seule est présente à notre esprit. Aussi sert-il peu pour penser de porter en soi un trésor d'images vivantes et colorées. C'est une sorte de langue algébrique que notre pensée et cette langue nous ne pouvons nous la parler à nous-même qu'en raison de ces « franges » qui entourent les images et les mots, en raison de la continuité de notre conscience.

4° Cette pensée continue, qui perpétuellement se transforme, est en rapport avec d'autres objets qu'elle-même, avec des objets indépendants d'elle, elle a pour fonction essentielle de connaître. Tout le monde s'accorde à l'admettre, si l'on s'en tient du moins au point de vue empirique où s'est placé W. James. Mais, qu'est-ce que l'objet d'une pensée?

Si nous demandons quel est l'objet de notre pensée, lorsque nous disons « Colomb a découvert l'Amérique en 1492 », la plupart des gens répondront que c'est Colomb ou l'Amérique. En réalité, c'est la phrase tout entière, et nous n'avons aucun droit d'en détacher le sujet ou le régime grammatical pour en faire l'objet propre de notre connaissance; l'objet que nous connaissons, ce n'est même pas à vrai dire cette phrase seulement, c'est aussi la frange de relations, qui dans cette circonstance particulière entoure chaque mot de la phrase et la phrase tout entière. Notre conscience contient donc à la fois plus et moins qu'on ne l'admet d'ordinaire; elle contient moins, car lorsque nous parlons de Colomb dans cette phrase, ce n'est pas de Colomb tout entier, mais de Colomb découvreur de l'Amérique.

L'objet de la pensée est donc presque toujours complexe, mais quelle que puisse être cette complexité, c'est toujours cependant par un seul état de conscience, un état de conscience indivisible, qu'il est connu. Il n'y a jamais dans la conscience une multiplicité d'idées coexistant les unes avec les autres; quelque multiples que soient les relations où est engagé l'objet que nous pensons, cette multiplicité est dans les choses et non dans notre esprit. C'est là cependant une vérité qu'ont méconnue la plupart des psychologues de toutes les écoles. Ils ont été victimes de cette illusion, qui nous

fait confondre la pensée telle que nous la pensons avec la pensée telle que nous la voyons du dehors, avec la pensée, objet de réflexion et d'analyse pour le psychologue.

Lorsque nous disons : « le paquet de cartes est sur la table », nous ne pensons point en réalité d'une façon distincte et séparée au paquet de cartes, ni à la table, encore bien moins aux cartes du paquet ou aux jambes de la table; pendant tout le temps que nous parlons, c'est à l'objet tout entier : « le paquet de cartes sur la table », que nous pensons; mais à chaque moment de la phrase, c'est telle partie de la phrase ou telle autre qui est plus nettement présente à notre esprit. Le sens de la phrase entoure comme d'une frange chacun des mots et leur confère une autre signification que s'ils étaient engagés dans un autre ensemble.

5° Mais cet objet que nous connaissons toujours en une seule et indivisible pensée, en une pensée que nous pouvons bien décomposer en moments, mais que nous ne saurions décomposer en parties, c'est nous-même à un certain point de vue qui l'avons créé. Penser, c'est essentiellement choisir; nos organes font déjà un triage parmi les innombrables mouvements dont nous vivons entourés, et nous-mêmes nous faisons un nouveau choix parmi les sensations qu'ils nous apportent, ne prêtant notre attention qu'à celles qui nous intéressent, ne retenant que celles-là, ne connaissant que celles-là par conséquent. La perception implique un double choix; parmi toutes les sensations présentes, nous ne sentons guère que celles qui sont le signe de certaines sensations absentes, que nous avons elles-mêmes choisies au milieu d'un grand nombre d'autres pour nous représenter la réalité objective. Raisonner, c'est choisir parmi les multiples caractères d'un objet, celui qui peut le rapprocher de tel autre, qui occupe alors notre esprit. L'art, la morale sont des exemples plus frappants encore de cette incessante sélection. De ce même univers qui nous entoure, tous nous tirons chacun un monde nouveau.

La théorie de W. James sur l'unité et la continuité de la conscience, pénètre tout son livre, c'est la doctrine fondamentale qui suscite toutes ses explications et comme la raison d'être de son œuvre; j'ai essayé de l'exposer clairement, je ne me flatte pas d'y avoir réussi. Malgré son apparente précision, et ses allures intransigeantes de paradoxes, elle se dérobe et fuit sans cesse lorsqu'on veut l'exposer en termes clairs et sans faire trop grand usage de métaphores; le remarquable talent d'écrivain de W. James, son extrême habileté de polémiste, l'adresse avec laquelle il attire sans cesse l'attention du lecteur sur les lacunes et les contradictions des

théories de ses adversaires, réussissent à cacher les difficultés et les obscurités de sa propre doctrine; mais elles apparaissent cependant à un examen plus approfondi. Tout d'abord, on a mille peines à exprimer dans le langage courant de la psychologie des doctrines, qui sont en contradiction avec celles mêmes qui ont créé ce langage. M. James s'est heurté lui-même à cette difficulté, et il n'a guère pu la tourner qu'en se servant presque constamment d'expressions figurées que je me suis vu presque toujours contraint de lui emprunter. De là des inconséquences, des hésitations, et parfois un certain vague dans ces explications, dont il serait fort injuste de faire un reproche à l'auteur, puisqu'il n'est guère imputable en fin de compte qu'aux lacunes de la langue philosophique. Aussi, sans nous arrêter à des objections de détail, est-ce de la conception d'ensemble que nous voudrions tenter la critique.

Si W. James s'en était tenu au point de vue où il s'était placé pour refuser aux phénomènes psychiques inconscients tout droit à l'existence, il se serait vu dès l'abord obligé de prononcer la condamnation de sa propre théorie, car il est certain que quelle que puisse être la continuité réelle de la conscience, elle s'apparaît à elle-même comme discontinue ou tout au moins comme un perpétuel défilé d'événements distincts, dont chacun est non point isolé à coup sûr, mais distingué nettement cependant de tous ceux qui l'accompagnent, le précèdent ou le suivent. Nous nous rendrons aisément compte de cette apparence, si nous songeons que ce dont nous avons conscience, c'est toujours en même temps que d'une sensation actuelle de sensations passées, que seules les plus intenses apparaissent en nous clairement, mais qu'il subsiste des autres une vague et confuse impression; ces images confuses empêchent les images nettes de se fondre en un seul et complexe état de conscience, elles les isolent en quelque sorte les unes des autres et les contraignent à ne nous apparaître que discrètes et séparées comme les étoiles dans la nuit. Si toutes les images qui vivent en nous étaient des images vives, nous aurions alors l'illusion de la continuité, mais ce serait une illusion de courte durée; les images diverses ne pourraient toutes au même degré fixer notre attention, celles qui en raison de leur intensité, de leur persistance, ou de leur intérêt plus grand nous captiveraient un instant, viendraient en pleine lumière et rejetteraient nécessairement dans l'ombre toutes les autres, rétablissant ainsi dans la conscience des coupures et des séparations nouvelles.

Il est certain néanmoins qu'en un certain sens, cette continuité dont parle M. James, existe réellement; mais il semble qu'on puisse

l'expliquer sans rien abandonner des idées couramment admises dans l'école associationniste et en ne faisant subir cependant que de très légères altérations aux interprétations de M. James lui-même. Si, lorsqu'un certain nombre de centres corticaux entrent successivement en action, ils étaient excités à des intervalles de temps suffisants pour que le second ne commence à réagir qu'au moment où l'équilibre physiologique du premier serait rétabli, la conscience serait bien constituée par une série d'états discrets, juxtaposés bout à bout, mais il n'en va point ainsi : un centre n'a point achevé de réagir que déjà un autre entre en action. Aussi les états de conscience chevauchent-ils les uns sur les autres et percevons-nous toujours en même temps qu'une image forte deux images faibles et plus ou moins confuses, qui l'encadrent et dont l'une achève de s'effacer, tandis que l'autre commence à peine d'apparaître. Les trois images ou les trois idées, ou les trois sensations même sont ainsi fusionnées en un seul état de conscience, comme se fondent en une sensation visuelle unique des excitations rétiniennes séparées par un trop court intervalle. C'est, en somme, la théorie même de M. James, mais nous avons pu l'exposer sans supposer autre chose que l'existence de phénomènes psychiques, dont nul ne conteste la réalité, les sensations, les images, les idées, et des modifications cérébrales qui leur correspondent. Il semble parfois que W. James se rallie à cette interprétation, beaucoup plus simple que celle qu'il a ouvertement acceptée et qui laisse subsister l'individualité, la distinction des états de conscience; elle rend mieux compte en effet à notre avis du fait sur lequel il a avec raison tant insisté, à savoir que toute image, toute pensée, toute perception est entourée d'une « frange » d'états plus faibles qui font corps avec elle, qui la modifient et sont modifiés par elle; et il paraît le sentir lui-même, car lorsqu'il décrit par exemple les attitudes successives de notre esprit pendant que nous prononçons une phrase, il est entraîné à se servir du langage même que nous employions tout à l'heure. Si l'on réfléchit que les centres cérébraux ne sont pas arrangés en série linéaire, mais que l'excitation portée sur une région de l'écorce doit diffuser dans tous les sens, on comprendra très bien qu'une image, à moins qu'elle ne soit assez intense pour arrêter l'apparition d'autres images, soit toujours environnée d'un groupe d'autres états de conscience plus faibles, émergeant simultanément avec elle, et qui moins distincts se fondent plus aisément encore avec les sensations et les images qui vont s'effaçant et avec celles qui vont naître. On comprendrait ainsi comment il y a une suite, une cohérence étroite entre nos états de conscience, qui cependant restent distincts; on s'explique-

rait comment notre pensée en dépit de cette intime liaison de toutes nos images nous apparaît toujours comme discrète et fragmentée, comme une série de points lumineux séparés par des intervalles obscurs, et l'on n'aurait pas à rejeter comme inexactes et mal induites, les lois que toutes les générations de psychologues qui se sont succédé dans l'école empirique depuis Hume, ont élaborées. Il faudrait seulement les compléter et restituer aux états faibles, à ces états que M. James se refuse à appeler inconscients ou sub-conscients, la place considérable qui leur est due.

Mais les deux classes d'états de conscience sur lesquelles M. James insiste particulièrement, les sentiments de relation (*transitive parts of the stream of thought*) et les tendances (*feelings of tendency*), pourraient-elles trouver place dans cette série de perceptions et d'images, qui chevauchent les unes sur les autres? Remarquons tout d'abord que dans la conception même que s'en est faite M. James, les tendances occupent une situation ambiguë. Ces perceptions anticipées du sens d'une phrase, ces rythmes sans paroles qui chantent en nous, ces lacunes de notre pensée où quelque chose subsiste encore qui peut repousser ou accueillir les mots qui cherchent à les combler, qu'est-ce donc après tout, sinon des images vagues, des images confuses, qui tout à l'heure vont aller d'instant en instant s'avivant et se précisant davantage? Et n'est-ce point précisément parce que ce sont des images, des idées, ou des mots, des représentations semblables aux autres et qui n'en diffèrent que par l'intensité et la netteté, qu'elles peuvent établir dans la pensée la continuité et la suite. Des mots, comme « Ecoutez » ou « Regardez », que suggèrent-ils autre chose que des images d'actes tout d'abord, des images tactiles et musculaires, puis, éveillées par celles-là, des images auditives ou visuelles, confuses, indéterminées, naissant pour s'effacer aussitôt, et dont notre conscience conserve cependant comme l'empreinte vague et l'écho affaibli?

Il semble bien qu'il existe à côté de ces images des impulsions, des tendances à parler ou à agir, mais ce ne sont pas des états de conscience qui se puissent objectiver, qui contiennent en eux le sens anticipé d'une phrase; ce sont des états que, témérairement peut-être, j'ai cru pouvoir mettre en relation avec l'activité des centres moteurs de l'écorce : ils coexistent avec les images, mais ils ne sauraient en aucune manière les relier les unes aux autres. W. James se défend au reste d'en vouloir faire une sorte de ciment qui unirait les unes aux autres les représentations, mais alors en réalité ces tendances ne se distingueront plus des représentations,

feront corps avec elles et joueront exactement le rôle que jouent à mon sens les images confuses, naissantes ou à demi effacées.

J'en pourrais presque dire autant des sentiments de relation, des états « transitifs » de la pensée sur lesquels, au reste, W. James ne s'exprime qu'avec une extrême brièveté. Il est bien certain que puisque nous pensons des relations entre les objets, nous devons être logiquement conduits à admettre que nous percevons des relations entre nos états de conscience, et si nous ne voulons pas recourir à l'hypothèse métaphysique de catégories de l'entendement, hétérogènes aux sensations et qui s'appliquent en quelque sorte à elles du dehors, il nous faudra bien reconnaître que ces relations sont senties, mais nous ne sentons pas à coup sûr de relations qui ne soient entre des objets. S'il nous semble parfois connaître des relations qui n'unissent point entre elles des perceptions ou des idées, les connaître en elles-mêmes et toutes nues pour ainsi dire, c'est que les objets entre lesquels elles existent sont des objets indéterminés, que notre attention se porte non pas sur le contenu de ces objets, mais sur leur mode de liaison. M. W. James fait de ces états transitifs l'accompagnement psychique des modifications cérébrales rapides et il met en corrélation avec les états d'équilibre relatif des centres cérébraux, les images et les idées; mais il semble au contraire que plus se raccourcira l'intervalle de temps qui sépare les uns des autres les processus cérébraux, plus la pensée sera, pour ainsi parler, substantielle; c'est ce qui arrive dans le délire maniaque où les images s'accumulent et se pressent, s'évoquant, s'appelant les unes les autres; chacune efface de la conscience celle qui la précède, et de là en grande partie l'apparente incohérence des discours du maniaque, incohérence qui n'existe pas pour l'observateur seulement, mais aussi, autant qu'il semble, pour le malade lui-même. Pour que nous puissions saisir les relations de deux images successives, il faut qu'elles coexistent dans le champ de la conscience, qu'elles soient assez rapprochées dans le temps pour qu'au moment où la seconde apparaît la première ne soit point encore effacée, assez éloignées pour qu'elles ne se fondent point en une seule. Si peu d'images traversent en un temps donné le champ de la conscience, il paraîtra en grande partie occupé par leurs relations.

Il ne faut pas oublier en outre, que bon nombre des relations que nous percevons sont des relations de coexistence, des relations entre des sensations ou des images simultanées. Je sais bien que W. James nie qu'il puisse y avoir à la fois dans la conscience plusieurs idées distinctes, et que c'est là ce qui l'oblige à admettre que nous connaissons les relations des images par des états transitifs spéciaux;

mais il est obligé lorsqu'il en vient à l'examen de groupes de faits moins généraux de concéder en détail presque tout ce qu'il a rejeté en bloc; la perception de l'espace, c'est essentiellement la perception de relations de position entre certaines sensations visuelles ou tactiles. W. James l'admet, il admet même que ces relations sont elles aussi des sensations. Voilà donc tout un ensemble de relations, les relations spatiales où les états « transitifs » ne jouent aucun rôle; pourquoi donc alors leur donner une place dans la perception des relations de succession, puisque d'une part on peut sans recourir à eux l'expliquer clairement et que d'autre part nous ne réussissons point à avoir de ces sentiments particuliers une conscience distincte de celle que nous avons des images, auxquelles ils servent de liens?

Il semble donc que tout en acceptant dans ses grands traits comme exacte, la très saisissante et très neuve description que W. James donne de notre vie psychique, tout en restituant à cette notion de la « frange » d'états faibles qui entoure chaque état de conscience intense sa légitime importance, l'on puisse offrir des faits une autre interprétation qui laisse subsister intacte la conception que l'on s'est faite communément de la conscience dans l'école empirique : à savoir une série de représentations discrètes qui se succèdent tantôt vite, tantôt lentement; il convient seulement d'ajouter que d'ordinaire, elles ne sont point juxtaposées, mais se chevauchent, et en quelque mesure se fondent les unes dans les autres.

V

Dans ce flux incessant de perceptions et de pensées, beaucoup passent et s'évanouissent presque ignorées; les plus intenses, les plus durables ou celles qui ont pour nous le plus direct et le plus vivant intérêt sont seules vraiment connues, elles absorbent toute notre attention, comme seuls attirent nos yeux en un fleuve les rides que fait le vent sur ses eaux ou les taches qu'y mettent les rayons de soleil. Penser, c'est donc essentiellement choisir; c'est aussi grouper; nous ne pouvons entendre une série de sons successifs sans les distribuer en groupes suivant un certain rythme, nous groupons en figures plus ou moins compliquées des taches dispersées sur une surface, et ce groupement est lui aussi une sorte de choix qui nous fait préférer à certaines relations, certaines autres que nous retenons seules. C'est ainsi que nous découpons en objets définis et limités le champ uniforme de la perception.

Mais de toutes ces divisions que nous introduisons dans le cours

continu de notre pensée, la plus importante à coup sûr est celle qui partage pour nous l'univers entier en deux parties, nous et le reste du monde [1]. Quel que soit l'objet auquel nous pensions, nous avons en même temps une conscience plus ou moins nette, plus ou moins obscure de nous-même qui pensons, de notre propre existence; c'est là au reste un fait et rien de plus : on pourrait très bien concevoir [2] que nous percevions un objet et qu'aucune autre connaissance n'accompagnât cette perception; en certains cas d'ailleurs nous sommes tellement absorbés par une sensation ou une image, que nous devenons en quelque sorte nous-même cette image ou cette sensation, que nous perdons toute conscience de notre moi. Il n'y a pas impliquée dans toute pensée par le fait seul qu'elle est une pensée une distinction précise entre elle et son objet; les événements dont l'ensemble constitue notre moi empirique, nous les connaissons en réalité comme tous les autres événements par des sensations et des souvenirs distincts, mais en fait ces souvenirs et ces sensations se mêlent dans la très grande majorité des cas aux perceptions et aux pensées qui occupent à un instant donné notre esprit. Ce moi dont la connaissance accompagne presque toutes nos autres connaissances, c'est lui-même qui se connaît et qui connaît tout le reste. De là la nécessité d'étudier le moi à un double point de vue, de rechercher d'une part ce que c'est que ce moi dont nous avons conscience, et de déterminer d'autre part comment il est connu. Le moi doit donc être envisagé sous un double aspect, comme objet (*empirical Ego*) et comme sujet (*pure Ego*).

§ 1. — Le moi, rien qui nous paraisse plus réel et dont nous ayons, semble-t-il, une conscience plus intense et plus nette à la fois; mais lorsque nous en voulons délimiter les contours, cette réalité qui nous semble si présente se dérobe et nous glisse des mains. La séparation est fort difficile à tracer en effet entre ce que nous appelons *moi* et ce que nous appelons simplement nôtre. Notre corps, certes c'est nous-mêmes — et certains cependant en parlent comme d'une demeure fragile où habite leur âme, comme d'une prison d'argile d'où elle serait heureuse de s'évader. Nos enfants, notre réputation, les œuvres de nos mains et de notre esprit sont nôtres à ce point qu'ils nous semblent comme un prolongement de notre propre existence et nous inspirent presque les mêmes sentiments que nous nous inspirons à nous-même — et pourtant nous savons bien que

1. *Pr. of psych.*, ch. X, t. I, p. 291-401; *Psych.*, ch. XII, p. 176-216.
2. *Pr. of psych.*, t. I, p. 274.

ces êtres et ces choses ne sont pas nous. Il semble qu'il faille étendre le sens du mot plus que ne le fait le commun usage et qu'on puisse tout d'abord, quitte à faire subir à cette définition les restrictions convenables, considérer comme le moi d'un homme tout ce qu'il peut appeler sien, tout ce qui lui procure des émotions, douées de cette intensité et de cette même profondeur, qui sont attachées à ses affections corporelles; c'est en ce sens que vos habits et votre maison, votre femme et vos enfants, vos amis et vos parents, vos terres, vos chevaux, votre yacht et jusqu'à l'argent que vous avez chez votre banquier font en quelque sorte partie de vous-même. M. James consacre à l'étude de ces éléments constituants du moi quelques pages [1], toutes pleines d'observations pénétrantes et de délicate malice; mais j'avoue que je ne puis trouver à cette très fine satire sociale, à cette si curieuse étude des formes diverses de l'amour-propre, un caractère proprement scientifique; on sent que M. James est le frère d'un grand romancier, qu'il excelle lui aussi à peindre les hommes et leurs travers et qu'il lui a fallu, en dépit de lui-même, céder à la tentation et glisser en cet austère traité de critique générale et de psychologie ces quelques pages, qui semblent détachées d'une suite au « Sartor Resartus ». Il est bien clair que quel que puisse être l'attachement de l'avare à sa richesse ou de l'artiste au tableau qu'il achève, ce n'est que par un abus de langage, par une sorte d'artifice littéraire que l'on parle comme de parties de leurs *moi* de ces pièces d'or ou de cette toile. En réalité, ce qui est nous-même, ce ne sont point ces choses, mais leurs images et les émotions qu'elles provoquent, et il semble bien que c'est, toute littérature à part, ce qu'a voulu dire W. James; le moi, c'est le corps tout entier avec les événements psychiques qui correspondent à ses affections diverses. Cette conception du moi, l'école empirique l'a tout entière explicitement ou tacitement acceptée, et c'est celle même de Spinoza; il nous paraît que, malgré les apparences, c'est celle aussi où se rallie W. James. Mais il faut reconnaître que par leurs images, par les sensations qu'ils nous donnent, femme, amis, parents, maison, vêtements même tiennent en notre moi une très large place, et qu'en cette série d'états de conscience que nous appelons nous-même c'est notre environnement physique et moral qui se reflète, les êtres et les choses parmi lesquels nous vivons.

Il faut retenir surtout les très précieuses remarques de W. James sur notre moi social. Nous avons un besoin inné d'être remarqués et remarqués favorablement par autrui; aussi avons-nous autant

1. *Pr. of psych.*, t. I, p. 292-296 et 305-329.

d'attitudes diverses, et à vrai dire, de moi différents que nous connaissons de personnes dont l'opinion nous tient à cœur; mais la plupart de ces personnes se laissent classer en groupes, et cela réduit d'autant le nombre de nos moi; mais il est encore considérable en chacun de nous. Nous ne sommes point les mêmes à notre cours qu'au coin de notre feu, à notre bureau que dans une partie de campagne; c'est là la véritable explication des types professionnels, du type du magistrat, de l'officier, de l'homme de lettres, du voleur, du joueur, du paysan, etc.

Mais quelle que soit la place que puissent occuper ainsi en nous-même les sentiments et les pensées d'autrui, ce qui, à tout prendre, constitue notre moi, c'est l'ensemble de nos dispositions, de nos aptitudes personnelles; c'est là le fond même de notre conscience, ce que nous paraissons à nous-même être le plus réellement. Ce moi spirituel, nous pouvons l'envisager à un point de vue abstrait, le décomposer en facultés diverses, en classes distinctes d'événements semblables ou bien au contraire le prendre tel qu'il nous est donné dans la réalité, c'est-à-dire comme le cours entier de la pensée ou comme une section de notre conscience. Dans les deux cas, nous saisissons les faits de conscience comme phénomènes internes, nous les opposons à tous les autres, nous nous pensons nous-mêmes comme pensants. Mais si le cours entier de nos pensées nous apparaît comme étant plus nous-mêmes qu'aucune chose extérieure, n'y a-t-il pas une certaine portion de ce courant de la conscience que nous identifions plus complètement encore avec notre moi? Quel est donc ce moi de tous les autres moi? La plupart des gens le décriraient fort probablement de la même façon; ils le décriraient comme l'élément actif de la conscience, comme ce qui, en nous, accueille ou rejette les impressions qui viennent du dehors; ils en feraient la source de l'attention et de l'effort, le centre d'où émanent les *fiat* de la volonté. Mais ce sont là des qualifications tout extérieures en quelque sorte et qui se rapportent plutôt aux fonctions qu'à la constitution de ce moi central; or il est senti, réellement senti, et si on peut le considérer comme une abstraction, c'est seulement en ce sens que le sentiment que nous en avons n'est jamais isolé, mais toujours au contraire accompagné d'autres états de conscience. Il faut examiner ce sentiment avant de rechercher à quelle réalité il correspond. W. James ne prétend point donner ici, il le dit du moins, une description générale, mais seulement l'analyse du contenu de sa propre conscience; il faut pourtant constater que ce n'est peut-être là qu'une réserve prudente et qu'en réalité, c'est bien une théorie générale qu'il s'efforce d'esquisser. Ce qu'il constate tout

d'abord en lui, c'est un perpétuel conflit de tendances en lutte les unes avec les autres, une succession ininterrompue d'impulsions et d'arrêts; il lui semble que constamment il accueille certaines pensées, il en repousse d'autres suivant qu'elles agréent aux tendances qui sont actives en lui à ce moment ou qu'elles sont au contraire en opposition avec elles, mais cette activité ne revêt jamais une forme purement spirituelle. Cette incessante sélection, cet effort mental s'accompagne toujours de quelque sensation, qui d'ordinaire est localisée dans la tête. Si son attention se concentre sur quelque image visuelle, il éprouve aussitôt des sensations plus ou moins fugitives dans les yeux. Lorsqu'il nie ou qu'il affirme, il a une vive conscience de l'ouverture ou de la fermeture de la glotte, dans l'effort il sent se contracter les muscles des mâchoires, etc. Sans doute le moi ne peut pas se réduire tout entier, de l'avis même de W. James, à la conscience de ces mouvements particuliers dont notre tête et notre gorge sont le siège, mais ils lui semblent jouer le principal rôle dans le sentiment que nous en avons. On serait ainsi amené à conclure et c'est une conclusion à laquelle je me rallierais volontiers, que ce qui constitue la conscience que nous avons de nous-même, c'est essentiellement le sentiment d' « ajustements moteurs », ou si l'on veut d'impulsions motrices, de réflexes arrêtés à mi-chemin.

§ 2. — Mais ce moi, qui objectivement nous constitue, est connu; comment et par qui est-il connu? Faut-il supposer derrière le cours ininterrompu de nos pensées une substance, un principe permanent qui serve de lien à nos états de conscience et qui les pense en quelque sorte du dehors? La meilleure façon d'aborder le problème, c'est de rechercher en quoi consiste la conscience que nous avons de notre identité personnelle. W. James la ramène à un jugement ordinaire de ressemblance; nos pensées et nos sentiments ont pour nous une « chaleur » et une « intensité » dont les pensées et les sentiments d'autrui sont pour nous entièrement dépourvus; « nous constituons avec ces états de conscience un moi d'hier, que nous jugeons être le *même* que le *je* qui prononce maintenant ce jugement. L'opération intellectuelle est identique, que nous disions : je suis le même que j'étais hier, ou j'écris sur la même table où j'écrivais hier. Mais en quoi consiste cette identité? A bien des égards, je suis fort différent de moi-même à chaque instant, tantôt j'ai faim, et tantôt je suis rassasié, je suis assis ou me promène, je travaille ou je rêve, je suis gai ou je suis triste, etc. Ce qui n'a pas changé en moi cependant l'emporte de beaucoup sur ce qui s'est modifié d'une heure à l'autre : mon nom, mon visage, mes aptitudes, mes souvenirs, mes occupations, l'allure générale de mon caractère, la couleur de mes sensations sont restés

les mêmes. Puis le moi de tout à l'heure et le moi de maintenant se continuent, comme les nuances pâlissantes d'une même teinte; tous les changements que j'ai subis ont été des changements graduels et qui jamais n'ont porté d'un même coup sur tout l'ensemble de mes sentiments et de mes idées. Et lorsque nous perdons ce sentiment de la ressemblance foncière et de la continuité de nos états de conscience, le sentiment de notre identité personnelle s'évanouit en même temps. Les altérations profondes de la mémoire, les modifications que peuvent subir les sensations dans certains états pathologiques, la discontinuité que mettent entre nos états de conscience le passage d'une condition nerveuse à un autre (dans le somnambulisme par exemple), se traduisent par des altérations plus ou moins graves, plus ou moins durables de la personnalité [1].

Si l'on se tenait à cette description du moi, qui réduit le sentiment de notre identité personnelle à la conscience que nous avons de la ressemblance essentielle et de la continuité des divers états par lesquels nous passons successivement, on pourrait légitimement croire que la théorie de W. James ne se distingue en rien de celle de toute l'école empirique. Ce serait une erreur cependant. A ses yeux, la doctrine de Hume, de Herbart et de leurs successeurs est exacte lorsqu'elle affirme que le moi est un agrégat, une succession de sentiments, de sensations et d'idées continus les uns avec les autres, mais ce n'est là qu'une moitié de la vérité. Comme les bêtes d'un troupeau portent toutes la marque du propriétaire, ainsi chacun de nos états de conscience porte l'empreinte de notre moi; ce sont ces caractères propres à nos sentiments et à nos pensées à nous qui

1. *Pr. of psych.*, t. I, p. 373-400. W. James qui s'étend assez longuement sur ces altérations du moi, les classe sous deux chefs principaux : 1° altérations de la mémoire; 2° altérations du moi actuel, spirituel et corporel. Il range dans cette dernière catégorie les illusions des aliénés, le phénomène des personnalités alternantes, et enfin les cas de possession médianimique; c'est à cet ordre de faits, je veux dire à ces dédoublements incomplets de personnalité, à cette création temporaire de moi passagers qui coexistent avec le moi principal et qui sont à des degrés divers ignorés de lui que se rattache l'écriture automatique, qui a été si minutieusement étudiée par M Fred. Myers. M. W. James a donné dans son livre une certaine place aux phénomènes plus complexes et d'interprétation moins aisée (clairvoyance, etc.) qui ont amené quelques auteurs à admettre qu'un autre être, l'âme d'un mort par exemple, peut agir sur un homme vivant et diriger ses actes et ses pensées; il ne prend pas à son compte cette interprétation, mais sans l'accepter formellement, il ne lui oppose pas la fin de non-recevoir très nette que lui opposeraient la plupart d'entre nous: c'est à peine s'il semble considérer cette manière de voir comme une hypothèse extra-scientifique; aussi peut-il être regardé comme une sorte de trait d'union entre les partisans des doctrines associationnistes et les psychologues de cette nouvelle école, à la fois expérimentale et mystique, qui s'est groupée autour de la « Society for Psychical Research », et dont tout l'effort est dirigé vers l'étude de ce qu'elle considère comme les facultés *surnormales* de l'homme.

nous les font reconnaître comme nôtres et qui nous permettent de sentir que notre moi d'aujourd'hui est la continuation et la suite de notre moi d'hier; mais ce n'est pas parce qu'ils sont marqués de cette empreinte qu'ils sont nôtres, c'est parce qu'ils sont nôtres qu'ils en sont marqués. Pour le sens commun, l'unité de tous les moi est un fait; notre moi existe, ce n'est pas une abstraction, ce n'est pas la ressemblance que nous jugeons exister entre certains états de conscience. Si les divers éléments du moi sont liés les uns aux autres, c'est que tous ils sont liés à une même entité spirituelle, à une entité une et simple dont ils dépendent; c'est là un postulat du sens commun dont, en bonne logique, on est contraint de tenir compte.

La grande objection à la théorie empirique de la conscience, c'est précisément la difficulté qu'il y a à concevoir comment des sentiments et des pensées distincts peuvent connaître leur ressemblance et se souder en un moi; pour juger de l'identité de deux états, il semble bien qu'il faille un juge. C'est là la véritable cause psychologique, qui a donné naissance à toutes les théories qui postulent l'existence d'un moi supérieur et intérieur aux événements psychiques dont l'ensemble constitue notre personnalité empirique. Mais rien ne démontre que cette entité spirituelle soit nécessairement une substance; il est certain que notre moi est pensé à chaque instant, puisque nous avons de nous-même une conscience qui ne cesse point; mais il importe peu qu'il y ait entre ces « penseurs » successifs une continuité substantielle, il suffit que chacun d'eux continue le précédent et connaisse ce qu'il connaissait, qu'il y ait entre eux en un mot identité fonctionnelle. Le *je* qui connaît est nécessairement un, il ne saurait être un agrégat, mais rien ne nous oblige à en faire une substance immuable, comme l'âme des spiritualistes, ou un principe, situé « hors du temps », comme le moi pur des Kantiens. C'est toujours une pensée, mais à chaque moment c'est une pensée différente; seulement chacune de ses pensées a parmi ses objets divers, la pensée précédente et son objet. A chaque moment du temps notre conscience est constituée par un état unique, un état un et simple (*a single pulse of thought*) quelles que puissent être la complexité et la multiplicité de ses objets, matériels ou spirituels, objectivement réels ou seulement conçus; c'est « cette section du cours de la pensée », cette pensée jugeante (*judging thought*) qui à tout instant du temps constitue notre moi subjectif, qui a pour objet à la fois cet ensemble de sentiments et de tendances en lesquels consiste objectivement notre moi, et le monde extérieur; en d'autres termes, c'est la pensée qui est elle-même le « penseur », et l'idée de la substance

pensante, de la « res cogitans », peut être éliminée du domaine de la psychologie comme une hypothèse inutile.

En adoptant cette solution, W. James reste fidèle, pense-t-il, au point de vue rigoureusement positif où il a prétendu se placer; elle ne contraint en effet à écarter ou à admettre aucune doctrine métaphysique, et l'existence d'états de conscience qui se remplacent d'instant en instant et qui ont pour fonction de connaître n'est pas une hypothèse, mais un fait, le fait ultime, la donnée dernière que le psychologue doit accepter. Cette série de phénomènes simples, de pensées, joue le rôle qui est dévolu habituellement à un principe métaphysique; chacune d'elles, connaissant et adoptant celle qui la précède, connaît et adopte indirectement tous les états de conscience antérieurs, et devient ainsi le représentant de toute la conscience écoulée et de tous les objets qui jusqu'à ce moment ont été connus et adoptés par elle. La pensée est ainsi un instrument de sélection comme de connaissance; c'est elle qui crée en quelque sorte le moi en triant parmi ses divers objets ceux qui portent ces caractères de « chaleur » et d' « intimité » dont nous avons parlé, mais elle n'est jamais pour elle-même un objet, elle ne peut jamais se juger partie intégrante du moi ou étrangère au moi; elle approprie *à* elle-même, elle est le croc où est suspendue toute la chaîne des moi passés; seule actuelle, seule réelle, elle fait seule de cette chaîne de souvenirs une réalité une, une réalité sentie; mais elle n'est vraiment connue que lorsqu'à son tour, elle est passée. Nous sentons qu'elle est tandis qu'elle est, mais nous ne savons rien d'elle, tant qu'elle dure encore. Aussi est-ce moins à elle-même qu'elle intègre et approprie les pensées passées, qu'à la partie la plus directement, la plus intimement sentie de son objet présent, notre corps et spécialement les impulsions motrices que nous localisons dans la gorge et la tête. Ces impressions constituent donc bien le centre véritable de notre personnalité; aussi pouvons-nous expliquer entièrement le sentiment que nous avons de notre identité personnelle, sans faire appel à aucun principe transcendant. Les pensées momentanées sont donc bien « le penseur », et quoiqu'il *puisse* y avoir derrière elles un autre penseur non phénoménal, il n'est pas nécessaire de recourir à son intervention pour expliquer les faits.

W. James pour mieux fonder sa théorie personnelle fait la critique des trois théories rivales : la théorie spiritualiste, la théorie associationniste et la théorie transcendantaliste. Il reproche aux spiritualistes de n'ajouter rien qu'un mot à ce que révèle directement l'étude des états de conscience; l'âme substantielle n'explique rien et les raisons extra-scientifiques, les raisons métaphysiques et

morales sur lesquelles on s'appuie pour affirmer son existence ne sont pas solides; sans doute une substance simple serait en elle-même et par elle-même immortelle, mais nous ne nous soucions guère de cette immortalité substantielle; ce que nous souhaitons, c'est la continuation par delà la tombe de notre vie affective d'ici-bas, et cela l'existence de l'âme ne saurait nous le garantir. Rien ne démontre au reste que ce cours de la pensée, qui est lié en cette vie au fonctionnement de l'encéphale, ne puisse pas persister indépendamment de ses conditions cérébrales, et nous assurer ainsi une immortalité beaucoup plus réelle que celle qui résulterait de la permanence éternelle d'une substance spirituelle. Tout ce que nous connaissons de l'âme, ce sont ses pensées successives; et le plus que nous puissions faire, c'est de postuler entre ces pensées dont chacune est corrélative d'un état particulier du cerveau, un lien rationnel; nous pouvons, si nous le voulons, donner à ce lien le nom d'âme, mais cela ne préjuge en rien de son caractère substantiel. Nous pouvons garder cependant la foi à l'âme substance; si la science et la métaphysique ne nous contraignent pas à en admettre l'existence, elles ne nous obligent pas non plus à la rejeter.

La théorie associationniste se heurte à la difficulté que nous avons déjà signalée : comment une série d'événements psychiques peut-elle en tant que série avoir conscience d'elle-même? comment des idées et des sensations isolées et fermées les unes aux autres, peuvent-elles engendrer la conscience une d'un moi? Les philosophes de cette école, Taine, les deux Mill, qui esquivent cet écueil n'y réussissent qu'en donnant sans le dire nettement sa place légitime à la pensée, à la pensée « jugeante », qui connaît la série.

La théorie kantienne est pour W. James une théorie mythologique; il ne faut pas considérer la pensée comme une synthèse, elle est de sa nature une et simple, si complexe que puisse être son objet, et c'est créer à plaisir des entités que de se représenter l'activité de l'esprit comme l'action unifiante de catégories de l'entendement sur des sensations discrètes; il n'y a pas dans l'esprit place pour la multiplicité, elle n'est que dans l'objet, que cet objet, au reste, ce soit nos *moi* passés ou le monde extérieur. Mais y eût-il quelque vérité dans toute cette mythologie mentale, que l'on n'aurait point réussi à expliquer plus clairement comment cette synthèse peut s'opérer en la mettant à la charge d'un moi transcendantal dont on ignore les propriétés. Il plane au reste une certaine ambiguïté sur la véritable pensée de Kant; on ne peut affirmer en toute certitude qu'il considère le moi transcendant comme un agent et l'expérience comme une opération qu'il effectue en com-

binant les données sensibles; peut-être faut-il entendre que les sensations multiples et le moi unifiant ne peuvent être distingués qu'analytiquement et qu'ils n'existent point à part, même logiquement, antérieurement à leur action réciproque. Mais si c'est comme agent qu'il faut considérer le moi pur de Kant, il faut avouer que le transcendantalisme n'est qu'un substantialisme honteux, un substantialisme qui se cache; ce moi pur est un aussi médiocre principe d'explication que l'âme, et il ne présente aucun des avantages que la conception de l'âme peut offrir en métaphysique ou en morale.

La théorie du moi est peut-être la partie la plus originale de l'œuvre de W. James, et seule elle rend intelligible l'ensemble de son système psychologique. L'idée dominante, c'est celle d'une âme momentanée, d'une âme à laquelle manque, en apparence du moins, la permanence substantielle; à vrai dire ces âmes successives dont chacune connaît toutes ses devancières constituent une personnalité aussi durable, aussi stable qu'une âme simple et éternelle. Mais cette doctrine, en dépit des dénégations de l'auteur, est une doctrine métaphysique. En réalité, ce qui est donné dans l'expérience ce sont des idées, des images, et des sensations qui sont corrélatives à certaines modifications cérébrales et auxquelles peuvent correspondre dans l'univers des causes transitoires ou permanentes d'excitation; de ces états de conscience les uns : tendances, impulsions, sensations viscérales, sentiments, émotions, etc., nous constituent nous-même; les autres, sensations, idées, etc., sont pour nous la représentation du monde. Superposer aux états de conscience des pensées qui les pensent, une âme ou un moi transcendantal qui les connaisse ou les unisse, c'est toujours surajouter aux faits d'expérience une entité métaphysique. Il est possible que pour rendre les phénomènes eux-mêmes intelligibles, cette addition soit nécessaire; il est possible que contrairement à la physique ou à la physiologie, la psychologie ne puisse point se renfermer dans les bornes d'une science naturelle, mais il est indispensable de se rendre compte alors du caractère métaphysique du principe d'explication que l'on a choisi. Pour notre part, nous croyons que M. James a grandement raison, lorsqu'il pense que l'on peut transformer la psychologie en une science positive, mais nous croyons que cela n'est possible qu'à la condition de faire sortir de son cadre certaines questions que l'on a coutume d'y renfermer d'ordinaire, et la question de la nature intime du moi pensant est peut-être du nombre.

L. Marillier.

(*La suite prochainement.*)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ch. Renouvier. 2 vol. in-18, XCVIII-302 p. et 409 p. Paris, Alcan, 1892. Les principes de la nature, 2e édition des *Essais de critique générale* (troisième essai).

La première édition des *Principes de la nature*, parue en 1864, était depuis longtemps épuisée et tous les amis de la philosophie souhaitaient que M. Renouvier fît, pour son troisième essai de critique générale, ce qu'il avait déjà fait pour les deux premiers, c'est-à-dire qu'il nous en donnât une seconde édition « corrigée et augmentée », pour employer ses propres expressions. Ce vœu vient enfin de recevoir satisfaction.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur la façon dont M. Renouvier compose ses deuxièmes éditions, car chacun la connaît : il conserve intégralement le texte primitif, en ajoutant à chaque chapitre des *observations et développements*, imprimés en plus petits caractères; en outre, dans le cas actuel, un appendice reproduit une importante étude placée, l'an dernier, en tête de l'*Année philosophique* de M. Pillon et traitant de l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature, et un second appendice, dû à un disciple anonyme, développe « l'hypothèse suprême en théodicée » [1].

Il serait évidemment oiseux de s'étendre sur les avantages et les inconvénients de cette façon de comprendre une deuxième édition; s'il en résulte forcément, au point de vue matériel, une certaine incohérence, elle offre le grand intérêt de montrer le développement de la pensée du philosophe et d'en faire ressortir en même temps, la puissante unité.

Etant donné que bien des gens n'ont pas lu la première édition, si difficile à rencontrer, il nous paraît intéressant, tout en signalant en quoi la deuxième en diffère, de ne pas nous en tenir à mentionner ces différences et de résumer l'ensemble de l'ouvrage. Il est vrai que, en

1. Nous nous bornerons à mentionner une importante introduction où sont résumés les principes de la psychologie rationnelle; partie intégrante de la première édition, ce résumé a depuis trouvé sa place la plus naturelle à la fin de la *Psychologie rationnelle* (2e édition).

agissant ainsi, nous nous engagerons forcément dans des discussions, entreprise téméraire et quelque peu présomptueuse; ce n'est pas, qu'on en soit bien convaincu, sans avoir le respect profond de cette philosophie si haute et si loyale que nous nous hasarderons à dire en quoi notre esprit se refuse à s'y soumettre. Certes, M. Renouvier est l'un des philosophes qui ont le plus profondément agi sur la formation de notre pensée; mais il est plusieurs points essentiels de sa doctrine auxquels nous sommes resté rebelle. Cela étant, nous ne saurions nous dispenser de dire toute notre pensée, sans manquer au respect dû à la vérité et même, à le bien prendre, au respect que nous devons à M. Renouvier, dont nous ne traiterions pas l'œuvre avec le sérieux qu'elle doit inspirer à tous.

La matière, l'animal et l'homme constituent les trois grands objets d'une philosophie de la nature; mais, chez tout grand penseur, une doctrine supérieure doit dominer les théories spéciales à chacun de ces objets : pour M. Renouvier, cette doctrine est celle du phénoménisme, et nous devons commencer par celui-ci notre étude.

I. Le phénoménisme. — Le phénomène constitue un terrain d'études pour le substantialiste aussi bien que pour le phénoméniste. Il y a donc intérêt pour tout le monde à se rendre compte de ce que peut fournir le phénomène sans la substance; or, dit M. Renouvier, ce qui recommande aux adversaires du phénoménisme l'acceptation de la substance, au sens réaliste du mot, c'est qu'elle leur semble assurer la stabilité des choses et justifier la confiance dans l'avenir. Mais, ajoute-t-il, « il faut s'aveugler beaucoup, en présence de l'histoire des doctrines philosophiques, pour ne point voir que les penseurs qui ont été le plus substantialistes ne sont pas ceux qui ont porté la moindre atteinte aux sentiments d'espérance et de confiance en ce qui touche les attentes au delà de la vie présente, et la stabilité, la permanence des choses, en ce qui intéresse le sort des individus dans le monde ». Suit une critique de ces penseurs dont on peut dire qu'elle ne constitue qu'un argument négatif, forcément suspect d'ailleurs de ne mettre en évidence qu'un côté des théories substantialistes. Dès lors, quelque intéressante que soit cette critique historique, nous pouvons ne pas nous y arrêter et arriver de suite à la partie positive de la thèse de M. Renouvier.

Les sciences physiques ont dû leurs progrès à un double changement dans la méthode, lorsque, cessant de chercher dans les corps des choses substantielles présentant certaines qualités absolues, on se borna à étudier les phénomènes et les lois qui les enchaînent, et lorsque, renonçant à poursuivre les *causes* des phénomènes, on se contenta d'en établir les *conditions nécessaires et suffisantes*. Ainsi donc la science positive est arrivée à atteindre la stabilité en n'envisageant que des phénomènes et leurs lois. La même méthode est applicable à l'étude des phénomènes intellectuels et moraux. Ce ne

sont pas moins des lois, en effet, celles qui réunissent des faits de représentation sous diverses catégories à la conscience d'une personne, que celles qui font apparaître, en cette même conscience, des corps, sièges de propriétés combinées et réagissant les unes sur les autres. Quant à l'illusion de la causalité transitive, elle a été dévoilée par les auteurs des théories des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie; l'incompréhensibilité de cette causalité est plus frappante encore quand on donne à la cause son sens propre et vrai, l'acte d'une volonté. « Le fait qu'un tel acte a pour effet une modification survenant dans un ordre de phénomènes extérieur, étranger à cette volonté, ne saurait nous être représenté sous la forme d'une communication ou transitivité quelconque, ou du moins ne le peut qu'en guise de symbole. Il faut donc recourir à l'idée d'un ordre établi, c'est-à-dire d'une loi. La loi, dans ce cas, consiste dans une relation générale en vertu de laquelle à de certains phénomènes, dès qu'ils se produisent, répond *ipso facto* la production de certains autres phénomènes. »

La théorie des lois permet de même aux phénoménistes de donner une base aux croyances morales. Kant, tout en affirmant le noumène, le déclare inconnu, et dès lors il a été conduit à fonder les arguments de la raison pratique sur l'existence des lois, comme s'il eût été phénoméniste. Le postulat de la loi morale oblige à affirmer notre liberté; puis la vie libre sous la loi du devoir appelle la croyance en la vie future, suite et sanction de la vie présente, et cette croyance implique le postulat de la divinité. Ainsi les trois postulats kantiens sont des lois, émanant comme toutes choses de la conscience; mais cette conscience n'est pas purement instantanée, et c'est la mémoire qui est la première loi et fait le premier être, parce qu'elle donne à la conscience l'identité personnelle et la permanence. C'est là un point essentiel dans la pensée de M. Renouvier, et il insiste sur ce qu'on chercherait vainement en quoi l'hypothèse d'un substratum quelconque peut aider à l'explication d'une conscience de soi : nous aurons à revenir sur cette question.

La thèse de la vie future n'est pas établie par un procédé autre ou moins rigoureux que celle de l'identité personnelle, car de part et d'autre, il s'agit d'un enchaînement de phénomènes, à quoi l'idée d'une substance est indifférente et inutile.

L'existence des coordinations d'ordre individuel n'empêche pas, exige au contraire une raison d'être des lois communes à ces fonctions ou consciences particulières; c'est ici qu'intervient le postulat de la divinité, motivé par le besoin d'une garantie supérieure et universelle de l'ordre moral : l'existence et l'unité de Dieu se présentent donc sous la forme de l'existence et de l'unité de la loi qui régit le monde, et il s'agit de savoir si cette loi est réalisée en une conscience, par une volonté créatrice.

L'éternité du monde phénoménal étant écartée par suite de la con-

tradiction du nombre infini, M. Renouvier écarte également l'éternité de Dieu qui, d'après lui, ne peut avoir la personnalité qu'à la condition d'avoir des idées *semblables à des phénomènes.* On doit admettre un commencement à la divinité, et, d'autre part, l'unité des lois amène à se prononcer en faveur de la cause première et créatrice. Toutes ces considérations ne font d'ailleurs que définir la forme de ces postulats dans la théorie phénoméniste des lois et n'en développent pas les motifs moraux, les raisons de croyance.

Après avoir noté qu'il y a eu, dans la pensée de M. Renouvier, une évolution marquée vers la doctrine de l'unité divine, doctrine (ou postulat) qui n'apparaissait pas dans ses premières œuvres, nous rappellerons simplement, au sujet de sa conception d'un Dieu temporel, que nous avons essayé dans un petit article sur le Temps [1], de montrer comment on pourrait concilier l'éternité de Dieu avec la négation du nombre infini [2]. Nous pensons d'ailleurs avec lui que nombre de vérités peuvent s'établir par la considération des lois, sans faire aucun appel à la notion de substances, et nous ajouterons que, à la considérer de l'extérieur, la personnalité se réduit à un enchaînement de phénomènes; mais, si l'on pénètre à l'intérieur, la véritable personnalité et la liberté nous semblent postuler la substance.

A l'occasion du premier de ces points, nous évoquerons le souvenir d'un article de courte étendue, mais de forte pensée, qui a dû faire un peu scandale en raison de sa forme railleuse et humoristique, article ayant pour titre : *Un paradoxe psychostatique* et dû à la plume de M. Paul Lesbazeilles [3]. Quelques-unes des expressions employées par lui ne s'appliqueraient pas exactement au phénoménisme de M. Renouvier, mais le fond de l'argumentation nous paraît conserver toute sa valeur à son égard. S'il n'est pas exact de dire, en effet, que, pour celui-ci, l'être mental est une somme de phénomènes qui change à chaque jet d'influx nerveux, comme les dessins dans le fond d'un kaléidoscope, puisque cette image ferait supposer une succession incohérente et non régie par des lois, il n'en est pas moins vrai de dire que le moi actuel est tel qu'un dessin relié à une suite de dessins antérieurs et postérieurs, suivant une certaine loi, et dès lors se pose la question : « Par quelle aberration m'inquiété-je, moi qui suis simplement un de ces dessins, de ce que sera un dessin postérieur? Pourquoi m'efforcé-je d'amener la réalisation d'un bien ou l'élimination d'un mal auquel rien de moi ne participera? *qui* jouira de ce

1. *Revue philosophique* de mars 1892.

2. A cette occasion nous réparerons une petite omission. Notre théorie pourrait paraître contraire à l'immortalité de l'âme, car elle pose la réalité pour ainsi dire actuelle de tous nos états d'âme, *passés* et *futurs*; pour échapper à la contradiction de l'infini réalisé, il suffit d'admettre que nous cesserons de *changer* à un certain moment : notre immutabilité mettra fin au temps et nos états de conscience resteront en nombre fini.

3. *Revue philosophique*, 1890, 1er semestre.

bien? *qui* souffrirait de ce mal? Quelqu'un qui à coup sûr ne sera ou ne serait pas moi. Pourquoi cette somme de faits qui constitue actuellement ma réalité mentale travaille-t-elle pour que telle somme de faits futurs aille se placer dans la série dont elle est elle-même un des anneaux, plutôt que dans n'importe quelle autre série? » Peu importe à la question qu'une loi enchaine toutes les sommes de faits qui constituent mes moi successifs; peu importe même qu'il s'y ajoute la mémoire, car la première ne fait que créer une règle de détermination successive, formant de l'ensemble un tout rationnel, et la seconde permet simplement au moi actuel de connaître la suite des moi passés et de prévoir celle des moi futurs. Mais il n'en reste pas moins vrai que tous ces moi successifs, pour être déterminés les uns par les autres, restent au fond étrangers les uns aux autres, puisqu'un groupe de phénomènes actuel est essentiellement distinct d'un groupe passé ou futur, quelle que soit leur relation de causalité ou de ressemblance.

S'il en est ainsi, le phénoménisme est mortel à la personnalité et par là même à la responsabilité; sans doute, comme le remarque ironiquement M. Lesbazeilles, il doit détruire radicalement l'égoïsme, mais il détruit aussi la responsabilité, puisque, si un acte a pour suite toute une série de phénomènes se prolongeant dans les groupes successifs de phénomènes constituant cette fausse personnalité, ces phénomènes restent étrangers au groupe qui a produit l'acte et auquel doivent être indifférents les groupes suivants. Dès lors, que devient le postulat de la vie future comme sanction de la vie présente? il s'évanouit manifestement. Que faut-il donc faire si l'on veut sauver et la responsabilité et la vie future? il faut poser un nouveau postulat, celui d'un sujet identique, auquel s'attribuent en commun les phénomènes consécutifs, non par une vaine abstraction, en vertu d'une simple loi, mais en vertu d'une réalité véritablement identique en son fond, et cette réalité, c'est le noumène.

Nous regrettons vivement que ni M. Renouvier, ni aucun autre phénoméniste n'ait entrepris de réfuter M. Lesbazeilles : est-ce dédain? est-ce le résultat d'une susceptibilité blessée par le ton ironiquement vainqueur de ce néophyte du substantialisme [1]? toujours est-il que le paradoxe psychostatique est resté sans réponse : nous ne pouvons qu'en prendre acte.

L'argument précédent nous semble établir positivement la réalité de la substance, tandis que la question que nous allons soulever maintenant nous paraît loin d'être résolue par cette notion : on entrevoit qu'elle peut être de nature à fournir une réponse, mais cette réponse nous échappe encore. « D'où vient, dit M. Jean Jaurès, que nous nous demandons parfois : Pourquoi suis-je ce que je suis et non pas autre chose? pourquoi suis-je tel homme et non pas un autre

1. N'est-ce pas en effet le même M. Paul Lesbazeilles qui a publié, en 1883, une thèse hautement phénoméniste, qui a pour titre : *Le fondement du savoir*? (Paris, Léopold Cerf.)

homme? pourquoi suis-je un homme, et non pas un chien [1]? » Pour nous, nous ne poserons pas la question : pourquoi? mais bien celle-ci : la question de M. Jean Jaurès a-t-elle une signification? Pour le sens commun elle en a assurément; pour le phénoméniste, elle ne peut en avoir, car il y a contradiction à demander si une série de phénomènes peut être une série différente. Le phénoménisme conduit même singulièrement loin dans cette voie, car il oblige à affirmer que des changements très secondaires dans nos états de conscience feraient de notre moi quelqu'un qui, sans doute, nous ressemblerait comme un frère, mais qui n'en serait pas moins une personne différente. Nous reconnaissons que le substantialisme est loin de faire évanouir la difficulté, mais il permet, croyons-nous, d'entrevoir une réponse. Sans prétendre dégager cette réponse, nous nous bornons à appeler sur ce point les réflexions de nos lecteurs.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté, il reste acquis, pour nous, que le phénoménisme est impuissant à fonder la notion véritable de la personnalité. Il ne l'est pas moins à faire comprendre ce qu'est le libre arbitre et en quoi il peut servir de base à la responsabilité morale. En quoi consiste, en effet, le libre arbitre pour M. Renouvier? en ceci que la totalité des phénomènes constituant une personne à ses yeux n'est pas déterminée par les lois qui président au développement de ces phénomènes, de telle sorte que, au milieu des phénomènes déterminés par ces lois, viennent s'en insérer d'autres qui constituent de véritables *commencements absolus*, lesquels d'ailleurs influent sur le développement futur, en vertu même des lois qui ne les ont pas produits. Le substantialiste partisan de la liberté accepte cet énoncé et le complète en disant que ce phénomène non prédéterminé est l'acte d'un noumène, dont il définit la liberté par le pouvoir de produire de tels actes. Pour le phénoméniste, il n'en est plus de même, car il ne peut rien chercher au delà du phénomène non prédéterminé : ce phénomène n'est produit par rien ni par personne; il surgit au milieu d'autres phénomènes qui l'ont rendu possible en même temps que d'autres tout différents, sans que l'on puisse donner d'autre raison de sa réalisation que cette réalisation même. On peut maintenant appeler libre un tel phénomène, *par définition*, mais il y aurait évidemment abus de langage à étendre cette qualification au groupe des phénomènes dans lequel il est venu s'insérer, puisque ces phénomènes sont étrangers à sa production. Si donc on peut dire encore qu'il y a des phénomènes libres, la liberté n'appartient qu'à des phénomènes isolés et nullement à des personnes, et encore le mot hasard serait-il bien plus exact que celui de liberté.

Si maintenant nous cherchons en quoi une telle liberté, pour employer ce terme impropre, peut servir de base à une responsabilité, nous voyons seulement ceci que l'acte non causé devient cause en

1. *De la réalité du monde sensible*, p. 363.

vertu des lois qui régissent les phénomènes, et l'on peut dire, si l'on veut, que les conséquences de cet acte en sont la sanction. Mais cette sanction est dépourvue de tout caractère de moralité, non seulement parce que, comme nous l'avons vu, la suite des phénomènes est impuissante à constituer une véritable personnalité, mais encore parce que la génération spontanée d'un phénomène n'a en soi aucun caractère de moralité et n'engage la responsabilité de personne, puisqu'il n'est produit par personne.

Comme M. Renouvier, nous pensons que la véritable responsabilité morale suppose le libre arbitre ; mais, celui-ci n'ayant de sens que comme attribut d'un noumène producteur d'actes libres, nous concluons une fois de plus que la réalité des noumènes doit être posée à titre de postulat nécessaire à la responsabilité morale.

L'objection que nous venons de formuler n'étant pas nouvelle [1], nous regrettons vivement que M. Renouvier ne l'ait pas prise corps à corps, car une discussion serrée sur ce point eût été incomparablement plus topique que la plus savante dissertation historique sur le déterminisme de maint substantialiste, personne ne prétendant que la notion de substance implique celle de la liberté.

Après avoir ainsi exposé et discuté la thèse fondamentale de M. Renouvier, nous pourrons mieux comprendre ce qu'il dit en particulier des divers êtres qui composent l'univers.

II. Le monde matériel. — Le monde peut être considéré en lui-même ou comme objet de représentations en nous. Ce dernier point de vue est celui de la science, et en même temps celui qui se présente de prime abord et par lequel il convient de commencer.

En qualité de représentations, les éléments constituant la matière sont donnés sous les lois de l'étendue. D'autre part, ces éléments sont forcément en nombre fini, le nombre infini impliquant contradiction, comme l'ont si bien prouvé Galilée et Cauchy, d'où il résulte que nous ne pouvons considérer la matière que comme discontenue, conclusion confirmée par Poisson, Cauchy et de Saint-Venant qui ont montré qu'une matière continue se comporterait comme un fluide sans frottement intérieur. On se trouve donc en présence d'atomes inétendus et en nombre fini, ce qui conduit aux idées de Boscowich et de Kant, lesquelles présentent une grande analogie au point de vue purement scientifique, car leur opposition n'apparaît que dans les considérations d'ordre métaphysique, Boscowich regardant les atomes comme des points possédant des *modes réels d'existence*, lesquels *sont où ils sont et quand ils sont, et constituent en naissant et en périssant le temps réel et l'espace réel* [2]. Signalons à cette occasion un intéressant « déve-

1. Elle a été renouvelée récemment d'une façon très précise par M. Paulhan (*Revue philosophique* de mai 1892).

2. M. Renouvier regarde ces paroles comme supposant un espace *en soi* et un temps *en soi*. Nous regrettons vivement de ne pas disposer de la *Philosophiæ*

loppement » sur la physique de Kant, d'après ses *Principes métaphysiques de la science de la nature.*

Les atomes n'étant point étendus, il ne peut être question de contact, et toutes les actions sont des actions à distance. Considérées au point de vue de la science, ces actions n'ont aucun rapport avec une *appétition*, qui introduirait la conception de l'atome pour soi.

Si la matière est discontinue dans l'espace, elle ne l'est pas moins dans le temps, et pour la même raison, la contradiction inséparable du nombre infini. Les phénomènes à peine perceptibles pour nos sens sont composés d'une accumulation de phénomènes imperceptibles, ce qui nous donne l'illusion de la continuité, bien que les phénomènes élémentaires soient discontinus et en nombre fini. Ainsi donc, l'*intermittence* est une loi universelle de la nature et la preuve rationnelle de cette loi résulte de la réduction à l'absurde de la thèse du continu effectif ou infini actuel.

Une conséquence fort naturelle des considérations précédentes et de la non-existence d'un temps en soi, est que les durées ne peuvent se compter ou, dirons-nous, se mesurer, que par le nombre des phénomènes. Telle paraît bien être la conclusion posée incidemment par M. Renouvier dans une note à l'un de ses nouveaux « développements » (t. I, p. 83), bien qu'il n'emploie pas le mot *nombre* et que sa pensée reste un peu vague. Pour nous, en développant précédemment cette théorie de la mesure du temps [1], nous avions pensé donner une suite naturelle des doctrines de M. Renouvier, et nous nous étonnons qu'il n'ait pas abordé plus nettement cette question, bien digne d'être approfondie.

Mais revenons à la matière : réduite à des points en mouvement, elle tend à s'évanouir, pour ainsi dire, dans cette idée de mouvement; d'autre part, la notion de *force* doit s'éliminer de la mécanique et ne laisser place qu'aux fonctions d'espace et de temps, et la notion de *masse* elle-même « est depuis longtemps réduite à un rapport mathématique, où l'idée d'un quantum de matière n'entre plus que sous la forme de la plus ou moins grande aptitude du mobile à prendre un mouvement de vitesse donnée dans les mêmes circonstances ».

Toute cette théorie est si conforme, dans ses grandes lignes, à celle que nous avons développée dans un article sur l'activité de la matière, publié par la *Critique philosophique* en 1887, que nous avons éprouvé une véritable confusion, en la retrouvant singulièrement plus approfondie dans les *Principes de la nature*, de n'avoir pas étudié ceux-ci avant d'écrire notre article et de le soumettre à M. Renouvier lui-même : c'est un inconvénient auquel on s'expose toutes les fois qu'on parle

naturalis theoria, car à considérer ces expressions isolément, il semblerait au contraire que les atomes engendrent l'espace et le temps qui, dès lors, n'auraient pas d'existence propre.

1. *Annales de philosophie chrétienne*, août-septembre 1890, et *Revue philosophique*, mars 1892.

d'un sujet quelconque sans avoir cherché ce qu'en a dit le chef vénéré du criticisme, car il est peu de questions qu'il n'ait traitées et marquées de sa forte empreinte. Toutefois on nous permettra une petite observation au sujet de ce qu'il dit de la masse : en faire un rapport, c'est la faire dériver de la force, qui est un des termes de ce rapport, et alors nous ne voyons pas comment on peut se débarrasser de celle-ci. Il faut donc au contraire, croyons-nous, définir la force comme le produit d'une masse par une accélération, la masse étant un coefficient numérique attaché à chaque corps; l'inverse peut se faire sans doute, mais il faut opter, à défaut de quoi on tombe forcément dans un cercle vicieux.

Pour terminer l'étude de la matière, considérée dans nos représentations, il nous resterait à parler des phénomènes chimiques; mais nous ne saurions le faire d'une façon présentant quelque intérêt qu'à la condition d'entrer dans d'assez longs développements; nous pouvons d'ailleurs omettre cet ordre de questions sans trop d'inconvénients, vu qu'il ne constitue, pour ainsi dire, qu'une application spéciale des principes généraux précédemment étudiés. Nous tenons cependant à signaler cette remarque capitale de M. Renouvier que l'on ne doit point confondre la théorie atomique des chimistes avec les principes philosophiques de l'atomisme, la première, très séduisante d'ailleurs, étant sujette à des objections d'un caractère technique auxquelles échappent complètement les derniers. Il est superflu de rappeler, d'autre part, que M. Pillon a consacré une étude vraiment magistrale à l'*évolution historique de l'atomisme* dans sa *Deuxième Année philosophique*.

Après avoir étudié la matière telle qu'elle est représentée, il nous faut voir ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, d'après M. Renouvier. Ce n'est pas qu'il ait ainsi séparé les deux ordres de questions; mais il nous a paru intéressant de le faire pour prévenir toute confusion.

D'accord avec Leibniz, M. Pillon, dans l'étude que nous venons de signaler, réduit à quatre systèmes, une fois la théorie cartésienne de l'espace réel écartée, les conceptions que l'on peut se faire de la matière considérée en soi : l'atomisme ou réalisme physique, le réalisme géométrique, l'immatérialisme et le monadisme. C'est pour ce dernier système que se prononce M. Renouvier. Il refuse donc de ne voir dans l'atome qu'une fiction dont l'objet serait de rendre possible une théorie des phénomènes exclusivement considérés sous les catégories de nombre, position, succession et devenir; pour lui, l'atome constitue l'espèce la plus inférieure des monades. Il est donné pour lui-même comme il est donné pour nous et consiste essentiellement en de certaines représentations pour soi, dont il serait impossible de définir les limites rigoureuses, mais que nous concevons d'après le type en nous, aussi affaibli que possible, de la force représentative (volonté), de l'appétit pour des fins (passion) et du sentiment confus de sa propre existence et des existences étrangères (entendement et sensibilité).

A vrai dire, M. Renouvier ne développe guère (on pourrait même dire : ne développe pas) les raisons pour lesquelles il rejette l'immatérialisme de Berkeley, et M. Pillon, dans le passage déjà mentionné, se borne à combattre le réalisme physique et le réalisme géométrique, sans discuter l'immatérialisme. Pour nous, sans avoir à opposer aucune objection bien grave à la conception de monades douées d'une sensibilité et d'une appétition rudimentaires, nous avouons ne pas apercevoir de motifs suffisants pour admettre la réalité de ces phénomènes, à la différence des monades supérieures qui se révèlent à nous par des manifestations peu équivoques. Nous serions donc porté à préférer l'immatérialisme de Berkeley, mais tout en étant disposé à accepter le monadisme comme une hypothèse parfaitement soutenable.

Indépendamment de cette question, se pose celle de la réalité des phénomènes mécaniques hors de la représentation que nous et les monades pouvons en avoir. Qu'on remarque bien ici que la question du substantialisme n'est point en jeu comme l'insinuent volontiers MM. Renouvier et Pillon : que le phénomène suppose ou non une substance, on peut également se demander si le phénomène physique existe ou non [1]. D'autre part, le réalisme géométrique dont parle M. Pillon pose l'espace comme réalité en soi, et c'est ce que sa divisibilité à l'infini rend inacceptable. Pour nous, l'espace n'existerait qu'à titre de relation, d'une nature qui nous est inconnue, entre les atomes, comme le temps n'existe qu'à titre de relation (de causalité occasionnelle selon nous) entre les divers phénomènes [2]. Reste à savoir si l'on peut invoquer des raisons sérieuses en faveur de l'existence de phénomènes spatiaux en dehors des représentations des consciences.

Stuart Mill a montré d'une façon vraiment définitive qu'on ne saurait prétendre arriver en pareille matière à une véritable preuve, et sa théorie des possibilités permanentes de sensations ne laisse place qu'à l'idéalisme et au réalisme hypothétique. Or il nous semble que certains travaux scientifiques, tels que ceux de M. Duhem, montrent bien la supériorité rationnelle de la seconde de ces doctrines. Le savant professeur de Lille s'attache à exclure toute hypothèse théorique de l'exposé de la science, en sorte que, par exemple, ce qu'on appelle communément la longueur d'onde d'une certaine lumière n'est pour lui qu'un coefficient qui caractérise cette lumière et figure dans les formules la concernant. Ce mode d'exposé présente sans doute l'avantage de donner des résultats vraiment certains, qui ne peuvent être entachés d'erreur que dans la limite de l'indécision des mesures expérimentales : c'est, au sens propre du mot, de la science positive. Mais, si l'on se demande si cette conception suffit vraiment aux exigences de l'esprit, il nous

1. Nous avons insisté sur ce point essentiel dans une étude sur la connaissance du monde extérieur, extraite des *Annales de philosophie chrétienne*, 1886.

2. Dans un travail extrêmement intéressant, extrait de la *Revue des questions scientifiques* (1883), M. de Vorges a cherché à déterminer la nature des relations spatiales (*La notion de l'étendue et ses causes objectives*).

semble que la réponse doit être négative; les formules de M. Duhem expriment toutes nos possibilités de sensations : il en ressort que, dans certaines conditions, deux possibilités de sensation lumineuse ont comme résultante une absence de sensation, mais elles ne nous expliquent pas cette singularité. Au contraire, si nous admettons que nos sensations lumineuses sont causées par des mouvements ayant une réalité externe, nous concevons fort bien que deux mouvements égaux et contraires s'annulent et suppriment toute sensation lumineuse. Si cette conception est plus conforme aux exigences de l'intelligence, nous devons admettre comme préférable l'hypothèse à laquelle elle répond [1].

Pour terminer l'examen des questions qui concernent la matière, nous devrions parler de l'influence réciproque des monades les unes sur les autres, mais il est préférable d'envisager cet ordre d'idées d'un coup d'œil d'ensemble, lorsque nous aurons étudié les diverses sortes de monades.

III. LES PHÉNOMÈNES BIOLOGIQUES. — M. Renouvier est absolument hostile aux théories qui tendent à réduire la biologie à une simple application de la physico-chimie, et il s'élève énergiquement contre la vieille habitude de l'école matérialiste de regarder les phénomènes supérieurs comme des produits ou comme de simples résultantes des phénomènes inférieurs. Ce qu'il substitue à cette conception, c'est la thèse des lois suivant lesquelles se suivent et s'associent des fonctions diverses que notre pensée ne saurait réduire à l'unité, autrement que par l'usage d'une vaine mythologie substantialiste ou causaliste. Voici une rapide esquisse de la façon dont il conçoit l'enchaînement de ces fonctions.

« Le passage des phénomènes physiques aux phénomènes représentatifs, dit-il, n'a lieu que par l'intermédiaire des phénomènes vitaux, et ceux-ci ne se laissent réduire essentiellement ni aux premiers ni aux seconds. » Cette énonciation ne laisse pas de nous embarrasser quelque peu, car nous avons vu qu'à vrai dire il n'y a point de phénomènes physiques, les monades les plus inférieures ne présentant que des phénomènes de conscience, ainsi du reste que se hâte de l'ajouter M. Renouvier, en sorte que nous ne voyons rien de vraiment irréductible entre ses trois ordres de phénomènes, qui ne semblent différer qu'en degrés. Quoi qu'il en soit, il considère comme des êtres *sui generis*, successivement au-dessus de la monade élémentaire, la molécule, l'organe et enfin l'être vivant complet. Quand paraissent des organes liés à d'autres organes, quand viennent des lois de finalité singulière et lointaine, on est raisonnablement tenté de supposer au fond de chaque évolution génétique un être antérieurement formé, quoique inobservable et réduit à l'état de germe insensible, dont les

1. On trouvera exposées et développées les idées de M. Duhem dans deux études extraites de la *Revue des questions scientifiques* : *Quelques réflexions au sujet des théories physiques* et *Notation atomique et hypothèses atomistiques*.

perceptions et les appétitions soient destinées à la coordination de tels éléments. M. Renouvier reconnaît d'ailleurs que ce germe n'est peut-être qu'un symbole matériel de l'existence des lois qui seules expliquent tout pour la raison, et de fait il nous semble que cette dernière conception est seule compatible avec l'ensemble de ses doctrines.

Après avoir ainsi posé, d'une façon assez abstruse, sa conception de la vie, M. Renouvier fait, dans des additions du plus haut intérêt, la critique des définitions de la vie données par Cuvier, Bichat, Spencer et Claude Bernard. Nous ne saurions entrer dans l'examen détaillé de cette critique; il est superflu d'ailleurs de dire que Spencer excite sa verve railleuse avec sa célèbre définition : la vie est « la combinaison définie de changements hétérogènes, à la fois simultanés et successifs, en correspondance avec des coexistences et des séquences externes ». « A la méthode d'un philosophe qui se paye de termes abstraits et vagues, dans lesquels il voit tout ce qu'il veut et omet le principal », M. Renouvier se plaît à opposer « celle d'un physiologiste plus réellement penseur, qui regarde le fond des choses et exprime fortement et clairement ce qu'il y découvre ».

On sait que, pour Claude Bernard, ce qui caractérise la vie, ce n'est point la formation du corps animal, en tant que groupement d'éléments chimiques, mais l'*idée directrice* de l'évolution vitale. A ceux qui disent que cette « idée directrice » ne constitue qu'un retour aux anciennes conceptions des formes substantielles, archées, natures plastiques, principe vital, etc., M. Renouvier répond qu'il n'en est rien, que Claude Bernard avait dans l'esprit, non des doctrines, mais des faits : les lois propres de la vie, la puissance de préordination qui lui est inhérente, le rapport de causalité renversée qui caractérise les phénomènes évolutifs dont la fin est la raison d'être. Toutefois M. Renouvier est loin de méconnaître combien de telles conceptions présentent d'affinité avec la double notion aristotélique de la matière et de la forme.

Après l'étude de la matière brute et de la vie telles que les montre le monde actuel, vient celle de la double cosmogonie physique et zoologique. Nous nous arrêterons peu sur la cosmogonie physique, bien qu'il y ait un bien haut intérêt à approfondir la pensée des grands théoriciens de cette cosmogonie, depuis Kant et Herschell jusqu'à Descartes auquel nous ramène M. Faye, dans une certaine mesure, en passant par Laplace. Notons seulement la répugnance de M. Renouvier à admettre le chaos comme état initial choisi par le Créateur. Quant à l'antique conception d'une cosmogonie rythmée, d'après laquelle l'univers serait soumis à deux grandes périodes éternellement successives de génération et de destruction, conception rajeunie par H. Spencer et de Hartmann, il est clair qu'elle tombe sous la critique du nombre infini; mais M. Renouvier adresse à ceux qui font partir chaque évolution positive d'un état chaotique homogène et en repos, le reproche de violer le principe de raison suffisante, aucun mouvement n'ayant

plus de raison de se produire qu'un autre. On peut se demander s'il est bien fondé à invoquer ce principe, car, s'il dit bien qu'ici il s'agit de mouvements mécaniques, sans aucun élément emprunté à l'ordre de la volonté, on peut lui demander en quoi une volonté peut davantage surgir sans raison suffisante alors que cette volonté est un phénomène ne dérivant d'aucun être nouménal.

Quoi qu'il en soit, M. Renouvier accepte les cosmogonies scientifiques comme nous donnant une idée suffisamment approximative des faits; mais nous verrons bientôt quelles hypothèses hardies il y ajoute pour satisfaire à des exigences d'ordre moral.

En ce qui concerne l'évolution biologique, nous n'avons pas à revenir sur son hostilité à l'hypothèse des générations spontanées, du passage de l'inorganique à l'organique. D'autre part, nous ne saurions le suivre, sans étendre démesurément cette étude, dans la discussion de toutes les théories qu'a fait naître le problème des espèces et de leur origine, en sorte qu'il nous faut nous limiter à résumer sa propre théorie, laquelle, à un point de vue exclusivement scientifique, a de nombreux points de contact avec les doctrines transformistes et évolutionnistes : cette ressemblance explique la vivacité des critiques dirigées si souvent par M. Renouvier contre des philosophes dont il tient à bien se distinguer. Nous allons donc, à notre grand regret, sauter purement et simplement par-dessus les 150 premières pages du 2e volume, qui certes ne sont pas les moins intéressantes de l'ouvrage.

On ne saurait s'étonner de voir le côté moral jouer un rôle dominant dans l'œuvre d'un criticiste. Or les animaux soulèvent peut-être le problème moral le plus difficile de tous, si bien que M. Renouvier renonce à le traiter dans toute sa généralité : écarter l'une de ses grosses difficultés est sa seule ambition. Jadis, on imaginait volontiers qu'avant la faute de l'homme, tous les habitants de la terre étaient de mœurs douces et que la douleur était inconnue à sa surface; mais la géologie est venue dissiper ce rêve édénique et nous montrer notre globe livré à la plus effroyable lutte pour la vie, bien avant que nos premiers parents y fussent apparus. Un partisan de la prescience divine pourrait dire que Dieu a organisé notre monde en conséquence de l'usage qu'il savait devoir être fait par l'homme de sa liberté; mais cette ressource fait absolument défaut à M. Renouvier, et dès lors, ne voulant pas renoncer à nous rendre responsable de tout le mal d'ici-bas, il est conduit à poser la préexistence de l'homme avant les origines géologiques de notre globe. Nous sommes ainsi amené à n'exposer sa théorie des animaux qu'à l'occasion de celle de l'homme, et nous devrons revenir sur la cosmogonie physique à raison des exigences de la cosmogonie morale.

IV. L'homme et la cosmogonie morale. — L'apparition de l'homme sur la terre, d'après les enseignements de la géologie, a eu lieu dans des conditions au moins aussi défavorables que celles qui existent

actuellement : les forces matérielles l'exposaient aux mêmes causes de destruction, et les animaux qui peuplaient la terre étaient animés des instincts prédateurs que nous connaissons. Peut-on admettre que Dieu soit l'auteur direct d'un tel monde et soit ainsi le bourreau de ses créatures? « Il convient, au contraire, à l'idée d'un ordre de liberté de regarder les créatures comme les agents de la subversion de ce monde; et il ne faut pas recourir à d'autres moyens que l'usage pervers qu'elles auraient fait de la puissance à elles confiée sur le milieu et les éléments normaux de leur vie, et que l'application régulière des lois fixes et universelles de la création à la production naturelle des conséquences de leurs actes. » On doit donc « admettre en ce monde primitif une matière réelle et des organismes capables de la mouvoir, aux ordres de la volonté, pour servir à l'institution des signes nécessaires aux communications et aux actions mutuelles des êtres conscients »; cette matière n'est pas le simple objet représenté à tous les sujets conscients et n'ayant qu'une réalité idéale, mais c'est l'ensemble des sujets monades qui sont exclusivement le siège des phénomènes de l'ordre physico-chimique.

En l'état actuel, les molécules physico-chimiques ont une fonction double, pouvant être assimilées aux corps organisés ou former des agglomérations qui restent libres de ces engagements. M. Renouvier suppose qu'au contraire, à l'origine, les individus de l'organisation la plus haute formaient comme les membres d'un organisme unique, en ce sens que tous les corps du monde pussent être modifiés par les fonctions mentales de chacun, bien que chacun disposât en même temps d'un pouvoir spécial sur l'organisme à lui particulier. « Il s'agit donc d'une sorte d'organisation intégrale des molécules physiques, sans résidu, sans parties mortes, puisque l'action des fonctions mentales s'étend partout. » Ce monde est institué pour les seules consciences douées de réflexion et de liberté, de *forme* humaine, quelle que soit l'*image* sous laquelle ils sont représentés pour eux-mêmes, et il n'y a place auprès d'eux que pour des êtres subordonnés et inoffensifs, de forme végétale ou animale, dépourvus de réflexion et soustraits à la douleur. Dans ce monde antérieur à la nébuleuse, où tout était organique, la génération et la destruction ne trouvaient pas place, mais le nombre des êtres était incomparablement plus grand que dans le nôtre.

Comment, dans ce monde parfait, la déchéance s'est-elle produite? Dans ce monde, la solidarité des divers êtres libres était encore plus grande que dans le nôtre, en raison de l'action de tous sur l'ensemble de la nature, d'où la nécessité d'une rigoureuse justice, l'empiétement sur les droits mutuels devant être d'autant plus facile et en même temps d'autant plus nuisible aux autres êtres. Les passions provoquées en réaction contre les premières injustices qui auront été commises ont dû motiver des *institutions de guerre* pour la conservation d'une *paix* précaire; mais la puissance de chacun était trop grande pour permettre

à un régime de contrainte de maintenir un ordre à peu près suffisant, d'où une désorganisation croissante et l'apparition de la douleur et de la mort, comme application d'une loi qui en fait des fins inévitables pour tout organisme employé contre sa nature, et cette loi n'est que la contre-partie nécessaire de la liberté.

La révolution causée par la volonté pervertie doit être la perte de la puissance même qui a servi au mal et la libération des éléments qui, soustraits à la direction des consciences, deviennent les sujets exclusifs de leur nature propre; quant aux consciences qui violent la loi morale au moyen de leurs organismes, elles doivent tendre à s'en dépouiller les unes les autres pour se réduire à l'impuissance, d'où la mort progressivement établie et régnante et l'anéantissement des êtres conscients, quant à leur nature physique, le milieu modifié devenant impropre à l'existence.

Nous voilà donc ramenés à la nébuleuse, non pas comme point de départ posé par le Créateur, mais comme terme final de la perversion du monde primitif par la faute des créatures. Ce terme final va pouvoir servir de point de départ à la reconstitution d'un nouvel univers, mais d'un univers où le désordre sera une chose tout expliquée, non imputable au Créateur. On notera d'ailleurs que rien n'exige l'homogénéité de cette nébuleuse et que par suite la matière peut y prendre des mouvements déterminés. Une autre différence avec la position des évolutionnistes consiste en ce que nous disposons d'un élément capital pour expliquer l'apparition des consciences dans l'univers reconstitué : ces consciences ne sont que des reviviscences des personnes ayant constitué la société primitive. On ne saurait évidemment préciser comment les êtres présents dérivent de germes provenant des êtres avant la chute; mais le postulat de l'immortalité, pris dans un ordre renversé, permet de poser quelques principes. Dieu avait dû prévoir l'hypothèse de la chute et ouvrir une voie de retour à ses créatures, en les faisant désorganisables, mais non vraiment mortelles, en sorte qu'il a dû subsister des *germes*, susceptibles de réorganisation sous certaines conditions. Ces germes peuvent avoir une réalité physique, mais peuvent aussi se réduire à l'idée de *puissance*; ce serait la virtualité de l'organisation, prédéterminée antérieurement aux organismes proprement dits.

Quant au mode de développement successif de ces germes, M. Renouvier se rapproche singulièrement des transformistes, admettant notamment que l'homme est sorti tout d'abord d'une matrice animale. Cela expliquera pour bien des lecteurs ce que ses attaques virulentes contre les théories transformistes avaient de surprenant lorsque, isolées de sa doctrine propre, elles semblaient dénoter une inconcevable méconnaissance des arguments philosophiquement si puissants qu'on fait valoir en leur faveur.

A l'ordre simultané des anciens êtres s'est substitué un ordre de succession suivant lequel ils sont régénérés quand les conditions conve-

nables se réalisent. Mais que signifie cette identité des personnes du monde primitif avec celles du monde actuel et aussi du monde futur que nous révèle le postulat de l'immortalité ? cette identité signifie que la personne à venir réunira en un seul et même enchaînement de mémoire les trois états de sa vie de créature ; le long intervalle d'oubli qui s'étend entre la vie primitive et la vie finale ne constitue d'ailleurs, à l'égard de l'immortalité, que la même anomalie que les oublis de toutes sortes et le sommeil constituent dans notre vie mortelle.

Telle est, bien insuffisamment résumée, la grande théorie conçue par M. Renouvier. Il ne prétend point la donner comme une vérité certaine, mais comme la solution la plus vraisemblable des problèmes soulevés par les origines du monde. Et cependant lui-même s'arrête devant l'un de ces problèmes et avoue ne savoir quelle réponse lui donner. « L'hypothèse de la chute, dit-il, ne saurait s'étendre directement jusqu'aux animaux sensibles, mais privés de la liberté, dont on peut imaginer la présence dans la création en son premier état. S'ils ont subi, sans raison les incriminant eux-mêmes, le sort qui leur est fait dans ce monde où ils exercent la méchanceté sans pouvoir dire être méchants, et en sont victimes ; ou encore s'ils n'ont commencé d'exister qu'après la chute, et qu'ils n'en soient pas l'effet, mais bien d'une volonté du Créateur, la responsabilité de ce monde cruel est sur ce dernier. Si c'est pour la punition du pécheur qu'il l'a condamné à revivre, après la mort issue du péché, dans la compagnie de ces êtres aveugles, malfaisants,... et à souffrir par eux et à les faire souffrir, d'où vient que la même conscience qui a pu nous suggérer l'idée d'une telle sorte de justice pénale arrive en s'épurant à nous la rendre répugnante? » Reste la vieille doctrine des métamorphoses et des métempsycoses, et, à vrai dire, nous ne savons trop pourquoi M. Renouvier ne veut pas s'y arrêter et conclut par un point d'interrogation plein d'angoisse, alors que cette doctrine paraît si conforme à l'esprit général de sa grande hypothèse. Cette hypothèse, un disciple anonyme l'a reprise et développée dans un appendice final, où il a prétendu donner une solution au problème des animaux ; comme il le dit lui-même, elle est empruntée aux théories déterministes de la responsabilité : l'animal n'est point contraint, car il obéit à des sentiments qui sont *siens*, et cela suffit à dégager la responsabilité divine, du moment que toutes les conséquences fâcheuses qui en découlent sont dues à l'abus de leur liberté commis par les créatures supérieures.

Triste argument que celui-là, car il n'en reste pas moins contraire à toute idée de justice qu'un être non coupable puisse souffrir d'affreuses tortures, surtout si rien ne les répare. C'est là le problème terrible devant lequel M. Renouvier a bien raison de s'arrêter effrayé ; c'est lui aussi qui avait fait accueillir avec tant de bonheur par Malebranche la théorie de Descartes sur les animaux machines : « Étant innocents, comme tout le monde en convient, s'ils étaient capables de sentiment, il arriverait que, sous un Dieu infiniment juste et tout-puissant, un

innocent souffrirait de la douleur, qui est une peine et la punition de quelque péché [1] ».

Ce n'est pas là le seul point de ressemblance entre l'attitude de M. Renouvier et celle de notre pieux et doux philosophe. Celui-ci aussi se demande ce qu'était le monde avant la chute et en quoi celle-ci l'a changé; mais il interprète naturellement la tradition biblique avec une bien moindre hardiesse. Débarrassé des difficultés nées de la sensibilité des animaux, il attribue volontiers à ceux-ci tous les instincts prédateurs actuels, en ajoutant que ces cruels automates, les ours et les lions, « respectaient en Adam son innocence et la majesté divine » [2]; quant à Adam lui-même, il « ne souffrait jamais rien malgré lui; son corps obéissait à son esprit, il ne pouvait le distraire ni le partager par des sentiments prévenants et rebelles. L'ordre le voulait ainsi, et l'amour que Dieu porte à son ouvrage, lorsqu'il est tel qu'il l'a fait, ne lui permettait pas de le rendre malheureux en quelque manière que ce puisse être. Mais depuis le péché l'homme a perdu en partie le pouvoir qu'il avait sur son corps. Il n'est pas juste que Dieu suspende les lois de communication des mouvements, ni qu'il y ait des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps en faveur d'un pécheur et d'un rebelle [3]. » Ces hypothèses ont l'inconvénient de faire déroger aux lois générales en faveur de l'homme innocent et de poser ainsi une sorte de miracle perpétuel pour toute la durée de son innocence, tandis que M. Renouvier place l'homme innocent dans un univers dont les lois lui sont appropriées : il y a là une incontestable supériorité logique; mais comment ne pas reconnaître une véritable affinité entre ces hypothèses, si dissemblables d'ailleurs, qui étendent toutes deux l'action de la volonté avant la chute?

On comprendra d'ailleurs sans peine que nous nous abstenions de discuter la conception si hardie de M. Renouvier, car on la lirait d'un esprit plus tranquille, si elle se rencontrait dans quelque noble poème que M. Sully Prudhomme aurait pu donner comme pendant à son admirable *Bonheur*. Quoi qu'il en soit, nous voilà bien loin des conclusions si sceptiques à tant d'égards auxquelles s'arrêtait encore M. Renouvier dans la deuxième édition de sa *Logique*, et tout ce chapitre sur les origines premières et morales, ajouté en entier à la deuxième édition des *Principes*, ainsi que l'appendice sur l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature, marquent d'une façon définitive l'évolution déjà indiquée dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Pour contestables que nous paraissent certains des nouveaux aperçus de M. Renouvier, nous ne pouvons que saluer comme un immense progrès cette extension donnée au champ des investiga-

1. *Recherche de la Vérité*, liv. IV, chap. 11.
2. *Onzième entretien sur la métaphysique*.
3. *Dixième Méditation chrétienne*.

tions philosophiques, dont naguère il prétendait bannir l'unité divine et la création[1].

V. Harmonie ou occasionalisme? — Chemin faisant, nous avons réservé les théories relatives à l'action des diverses monades les unes sur les autres, vu que nous désirions ne point séparer ce qui concerne les volontés libres des actions déterminées. M. Renouvier, nous l'avons déjà vu, repousse hautement toute causalité proprement dite, et pour lui « le fait universel de la communication causale des êtres est identique à l'harmonie des phénomènes dans le temps »; mais il n'admet pas, « comme Leibniz, que la série entière des modifications de toute monade soit arrêtée d'avance et de tout temps avec sa place et ses rapports invariablement définis dans l'univers... L'action d'une monade libre, là où elle s'exerce, est une volonté, cause de déterminations internes; là seulement est une cause et un effet dans le sens rigoureusement propre des mots; puis, c'est en vertu d'une loi que se produisent ces modifications correspondantes des autres monades, qui sont dites improprement les effets de cette cause. Tel est, conclut M. Renouvier, le sens que le criticisme donne, en les faisant siens, au monadisme et à l'hypothèse de l'harmonie préétablie. » En fait, M. Renouvier rejette non seulement le déterminisme de Leibniz, mais encore l'hypothèse du *préétablissement*, comme il le dit lui-même, laquelle est compatible avec la liberté pour ceux qui admettent la prescience divine. Il n'est pas sans intérêt de remarquer, à cette occasion, que la théorie de l'harmonie non préétablie est absolument identique à celle de l'occasionalisme, et que cette dernière expression est plus claire. Un exemple fera bien comprendre notre pensée. Considérons une personne qui lira ce que nous écrivons : il en résultera pour elle certaines pensées; si ces pensées résultaient en elle d'une loi d'évolution purement intérieure, il y aurait à proprement parler harmonie entre elle et nous, mais, si l'évocation de ces pensées résulte de notre action, on peut bien encore parler d'une harmonie, mais il est plus précis de dire que cette action a été l'occasion des dites pensées. Cela se voit bien encore à propos de l'influence de nos volontés sur les mouvements de notre corps : si l'on applique à celui-ci, dans toute sa rigueur, le déterminisme mécanique, ainsi que le fait Leibniz, on doit dire qu'il y a harmonie entre ces deux ordres de phénomènes[2]; mais, si les mouvements de mon corps ne sont pas déterminés par une loi interne et ne le deviennent que grâce à une loi qui les relie à mes volontés, il semble plus juste de dire que ces dernières en sont l'occasion. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette querelle de mots, il n'en reste pas moins incontestable que la thèse de

1. *Logique*, 2e édit., t. III, p. 206-245.

2. Il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer que, pour Leibniz, le déterminisme mécanique de nos actions est la raison d'être de sa doctrine de l'harmonie préétablie (*Monadologie*, 80).

l'harmonie non préétablie est identique à celle de l'occasionalisme : ce n'est pas une critique que nous en faisons.

Est-il besoin de donner une conclusion à cette étude? si nous n'avons pas été trop insuffisant à notre tâche, il a dû en ressortir l'impression d'une pensée toujours puissante, soutenue par une universelle érudition. Nous ne nous donnerons pas le ridicule d'insister sur l'éloge d'un philosophe occupant une position aussi exceptionnelle que celle de M. Renouvier.

GEORGES LECHALAS.

Weismann. SÉLECTION ET HÉRÉDITÉ. — Trad. H. de Varigny. In-8°; Paris, Reinwald.

Depuis que la doctrine de l'évolution est acceptée à peu près universellement dans le monde scientifique, bien des efforts ont été tentés pour compléter l'édifice dont le darwinisme est la pierre angulaire; bien des théories ont été proposées pour élucider les problèmes encore réservés par Darwin et Wallace. C'est incontestablement celle de Weismann qui a eu jusqu'ici le plus grand retentissement, à l'étranger tout au moins. Elle a depuis dix ans soulevé des discussions innombrables, qui sont encore bien loin d'être closes, et elle partage en deux camps les partisans des doctrines transformistes. L'auteur aborde hardiment les problèmes les plus délicats et en même temps les plus généraux dans leur portée de la philosophie biologique, comme la mort, l'hérédité, la variabilité, l'adaptation, la sexualité, et même les phénomènes les plus intimes de la fécondation; il propose une solution générale à laquelle on ne peut refuser tout au moins le mérite de l'ingéniosité et de la logique. Nous nous proposons d'exposer ici cette théorie dans son ensemble, sans l'apprécier, relever du moins pour le moment, les objections qu'elle soulève.

Pour être à la fois clair et impartial, il nous parait indispensable de ne pas analyser pas à pas l'ouvrage dont nous nous occupons. Ce n'est pas en effet un livre de longue haleine, longuement préparé et écrit d'un seul jet, avec méthode, comme l'*Origine des Espèces* par exemple. C'est un recueil de 11 articles parus de 1881 a 1890, sans lien apparent, mais où la pensée de l'auteur s'éclaircit et se précise à travers des hésitations et des contradictions, avouées d'ailleurs, et qui sont sans aucun intérêt pour qui veut connaître la théorie dans son ensemble. Nous essaierons de dégager de notre mieux cette pensée, non pas en suivant l'ordre chronologique des essais, mais en nous attachant à l'enchainement logique des idées.

Il faut distinguer, à notre avis, deux parties dans l'œuvre de Weismann. D'une part, il s'élève avec vivacité contre l'hypothèse, presque universellement admise par les transformistes, de l'*hérédité des caractères acquis*, et s'applique à détruire le Lamarckisme.

D'autre part il substitue à cette théorie une autre, de son aveu même, beaucoup moins simple et moins séduisante, mais non contredite par les faits observés, la théorie de la *continuité du plasma germinatif.* Sa doctrine a ainsi un double point de départ, et nous devons la présenter successivement sous ces deux faces bien distinctes.

I

Le premier problème qui se pose naturellement lorsqu'on veut aller au delà des résultats acquis par Darwin et Wallace pour l'explication des phénomènes biologiques, c'est la recherche des *causes* des variations constatées chez les êtres organisés. On connaît la théorie célèbre de Lamarck, qui explique l'adaptation des organismes au milieu dans lequel ils vivent, et les variations qui ont eu cette adaptation pour résultat, par une action *directe* du milieu sur l'organisme. L'usage fortifie les organes; la désuétude les affaiblit. Si l'on admet que les variations subies ainsi dans le cours de l'existence se transmettent par hérédité, elles iront en s'ajoutant dans la suite des générations. La sélection naturelle (inconnue bien entendu de Lamarck) faisant disparaître les individus incomplètement adaptés, l'espèce se trouvera bientôt fixée dans la situation qui convient le mieux à son génie de vie.

Si commode et si claire que soit cette théorie, il faut, d'après Weismann, la rayer du domaine scientifique. Il n'est pas une seule observation, pas une seule expérience qui puisse prouver que des modifications acquises pendant la vie d'un des parents ou de tous les deux puissent être transmises à leurs descendants [1]. Le seul cas qui mérite d'être pris en sérieuse considération, est celui des cobayes que Brown-Séquard rendait épileptiques par une lésion de la moelle épinière, et dont les descendants étaient épileptiques jusqu'à la 6e génération. Mais qui prouve qu'il ne s'agit pas ici d'affections de nature microbienne et sans aucune portée morphologique? Tous les exemples proposés à l'appui d'une prétendue hérédité des mutilations sont de pure apparence, ou bien reçoivent une explication simple par la seule action de la sélection naturelle ou artificielle. Weismann a fait lui-même des expériences à ce sujet : il coupa la queue à des souris blanches et à tous leurs descendants dès leur naissance. A la 5e génération, la queue avait toujours au moment de la naissance la longueur normale, et sur 901 individus observés, pas un n'a montré une transmission congénitale de la mutilation. On sait d'ailleurs que chez certaines races des mutilations s'accomplissent depuis de longs siècles, sans que la moindre atrophie des organes en question ait jamais pu être observée [2]. On peut ainsi facilement « écarter les seuls faits qui semblaient prouver directement une transmission des qualités acquises

1. *De l'hérédité*, p. 135.
2. *Prétendue hérédité des mutilations.*

et enlever ainsi à cette hypothèse le seul terrain solide sur lequel elle pouvait s'appuyer ». — « Si les phénomènes observés de transformation peuvent être expliqués, comme je le crois, sans l'existence de ce principe, nous n'avons pas le droit d'admettre une forme d'hérédité dont nous ne pouvons aucunement démontrer l'existence. »

Les botanistes, de leur côté, avaient de bonne heure présenté à Weismann des objections dont quelques-unes paraissent lui avoir causé un réel embarras [1]. Certes, il a beau jeu pour retrouver le processus de la sélection dans tous les cas connus de modification des plantes par la culture; il montre très justement que les espèces alpines, cultivées en bonne terre pendant plusieurs générations et fortement modifiées, retournent à leur état primitif dès qu'on les ramène à leur milieu primitif. Mais d'autre part il nie absolument que l'action directe du milieu soit la *cause* réelle des changements acquis pendant la vie. Ainsi les feuilles des bourgeons de thuya ont leurs deux faces inégales par leur structure. Si l'on retourne le bourgeon de manière à intervertir l'action de la lumière, la structure est permutée d'une face à l'autre. Les exemples de ce genre sont plus nombreux que ne le croit Weismann, et la jeune école botanique française s'applique avec soin à rechercher entre quelles limites peut varier la structure intime des végétaux sous l'influence du milieu. Pour Weismann, les actions extérieures, comme la nutrition, la lumière, etc., ne peuvent être considérés comme *causes* de variations : ce sont des conditions de développement, la cause elle-même n'est autre que la « nature spécifique » de l'organisme, dépendant de toute son histoire phylétique, et « disposée de manière à répondre de façon différente à diverses influences ». Nous ne pouvons malheureusement suivre ici l'auteur dans la brillante discussion des objections formulées par ses contradicteurs; mais on en conçoit facilement la conclusion. La nature du milieu n'a qu'une action indirecte sur le développement de l'organisme; les variations qu'elle semble provoquer sont virtuellement déterminées à priori dès le début de l'ontogénie. A plus forte raison, l'on ne peut pas dire que l'action du milieu détermine chez l'individu des variations transmissibles par l'hérédité.

L'auteur fait même, dans ce même ordre d'idée, une courte incursion dans le domaine de la psychologie. Il se propose de rechercher si certaines facultés intellectuelles ne feraient pas par hasard exception à la règle purement négative qu'il établit pour les caractères morphologiques. Il prend comme exemple la faculté musicale, dont les progrès ont été si étonnants dans ces derniers siècles, et qui échappe, du moins chez l'homme, de la manière la plus évidente, à l'action de la sélection naturelle ou même sexuelle [2]. La faculté musicale serait-elle transmissible, et peut-on admettre que les dispositions musicales aient

1. *Des prétendues preuves botaniques de l'hérédité des caractères acquis.*
2. *Réflexions sur la musique chez les animaux et chez l'homme.*

augmenté chez l'homme dans la suite des générations par les effets de l'usage? Il n'en est rien, d'après Weismann. Ici le facteur du progrès n'est autre que la *tradition*, qui permet à l'homme de génie ou de talent, de passer successivement lui-même en un laps de temps fort court, et au prix d'efforts qui ne dépassent pas les forces de l'intelligence humaine, par tous les stades nécessaires pour arriver au degré de perfection atteint par ses devanciers. Le génie d'un grand compositeur est incontestablement inné, mais ce n'est pas une force simple; il est composé d'une foule de dons divers, qui peuvent provenir séparément d'ancêtres différents et peut-être éloignés. De plus, l'action éducatrice du milieu est nécessaire, et l'artiste ne s'élèvera au-dessus du niveau artistique de ses contemporains, que s'il possède déjà la technique délicate et compliquée qui a permis la production des œuvres antérieures.

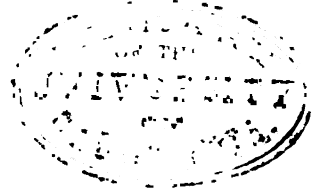
Dans aucun autre chapitre peut-être, le raisonnement de Weismann n'est aussi serré et aussi convaincant, et sa portée est plus grande, nous semble-t-il, que ne l'a entrevu l'auteur lui-même, car on sent à chaque instant qu'il pourrait tout aussi bien s'appliquer à bien d'autres facultés de l'intelligence humaine.

Ainsi donc, pas plus pour les facultés intellectuelles que pour les caractères morphologiques, les modifications intervenues dans le cours de l'existence, soit par l'effet de l'usage ou de la désuétude, soit par toute autre action du milieu ambiant, ne sont transmissibles par hérédité : ou du moins il n'existe jusqu'ici aucune expérience, aucune observation véritablement probante en faveur de l'hypothèse de Lamarck. Or cette hypothèse entraîne avec elle des difficultés théoriques, des impossibilités même, dont nous aurons à dire un mot tout à l'heure. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher l'explication des phénomènes de l'évolution. La théorie nouvelle, édifiée de toutes pièces par Weismann, aura une portée bien plus grande que celle qu'elle est appelée à remplacer. Elle expliquera la mort, l'hérédité, la variabilité, la sexualité, la parthénogenèse, l'adaptation, la régression, et même les phénomènes les plus intimes de la fécondation.

II

Le point de départ de la théorie de Weismann est, semble-t-il, une proposition en apparence bien paradoxale, et qui a soulevé d'ailleurs de nombreuses discussions [1]. La mort naturelle, dit Weismann, n'est pas une conséquence forcée de la vie; elle n'existait pas à l'origine de celle-ci. Les êtres unicellulaires, ou *monoplastides*, sont immortels, c'est-à-dire n'ont en eux-mêmes aucune cause de mort obligatoire; ils sont, bien entendu, exposés à la mort accidentelle, mais chez eux « la vie peut se continuer sans fin, avec ou sans modification, si des

1. *La durée de la vie. — La vie et la mort.*



circonstances extérieures ne viennent pas arrêter le mouvement commencé [1]. » On peut facilement soutenir cette proposition, bien moins étrange qu'elle ne le parait au premier abord. Les organismes unicellulaires se reproduisent par division; quand un protozoaire a acquis une certaine taille, il se coupe en deux ou plusieurs fragments, par un processus plus ou moins simple, et produit ainsi deux ou plusieurs êtres dont chacun n'est que la continuation de l'individu parent. Il n'y a pas eu d'interruption dans les phénomènes vitaux; il y a continuité indéfinie du protoplasma. La question est de savoir si ce phénomène de division peut se continuer indéfiniment. Or il ne semble pas en être toujours ainsi. Dans certains cas intervient un autre phénomène que nous allons voir bientôt prendre une importance capitale, la *conjugaison*. Deux infusoires ciliés, par exemple, se rapprochent, échangent des parties déterminées de leur substance qui subissent alors des modifications compliquées; après quoi ils se séparent de nouveau; dans d'autres cas ils se fusionnent complètement de manière à former un être unique. L'infusoire qui ne subit pas ce *rajeunissement karyogamique* est condamné à dépérir à la longue. Weismann semble avoir été fort embarrassé par ces faits découverts postérieurement à ses premiers essais et qu'il explique assez difficilement par la sélection naturelle [2].

Admettons néanmoins, comme Weismann continue à le faire, que les protozoaires soient virtuellement immortels. Comment la mort naturelle a-t-elle pu intervenir brusquement comme une fatalité inexorable, dès que les organismes pluricellulaires ont apparu? Il n'y a pas, pour Weismann, discontinuité dans le phénomène. Les métazoaires sont composés en réalité de cellules de deux sortes. Les unes, appelés *cellules germinatives*, sont destinées à perpétuer l'espèce; chacune d'elles jouit de la propriété de se conjuguer (sauf de rares exceptions) avec un autre élément non identique, mais de même valeur morphologique, pour donner un œuf, qui, par des divisions successives, deviendra le nouvel individu. L'autre catégorie d'éléments renferme toutes les cellules *somatiques*, quel que soit leur rôle dans l'organisme. Ce sont les cellules, en général différenciées, qui constituent les divers tissus. La mort naturelle est apparue, dans les colonies de plastides, dès que s'est effectuée la division morphologique et physiologique entre les cellules germinatives et les cellules somatiques. Ces dernières n'ont nullement besoin d'être immortelles pour que l'espèce soit perpétuée; elles se multiplient dans l'organisme et meurent ensuite, dans le cours de la vie d'un individu, et la durée de celle-ci dépend uniquement du nombre de générations de ces cellules somatiques. Or la délimitation de ce nombre est purement une affaire d'adaptation et tombe sous l'action de la sélection

1. *Sur quelques phénomènes actuels.*
2. *Sur quelques problèmes actuels.*

naturelle. L'immortalité serait pour l'espèce un luxe inutile et même nuisible, car les individus s'usent fatalement au cours de leur vie, et deviennent par suite sans valeur, dangereux même pour l'espèce parce qu'ils prennent la place des meilleurs d'entre eux..... Telle est la cause qui a assuré le triomphe de la mort, mais sans en avoir été la cause première : la fragilité et le caractère vulnérable du soma furent les raisons pour lesquelles la nature n'a pas fait d'effort pour munir d'une existence illimitée cette moitié de l'individu [1]. L'immortalité des monoplastides repose sur un choix rigoureux opéré par la sélection naturelle dans les variations possibles de l'individu. Lorsque la division du travail intervient pour former les métazoaires; la sélection ne s'exercera désormais, en ce qui concerne le soma, que pour exagérer la spécialisation des éléments anatomiques, pour déterminer la production de tissus et d'organes dont les propriétés spécifiques seraient de plus en plus perfectionnés. Quant au processus d'où dépend l'immortalité, il n'est plus sous le coup de la sélection et disparait fatalement [2].

Les cellules germinatives au contraire sont immortelles. Elles se reproduisent par divisions successives, comme les protozoaires dont elles dérivent directement, et elles ont hérité de l'immortalité de ceux-ci. Elles n'en diffèrent que par la propriété de donner naissance à des éléments de deux sortes, les cellules germinatives nouvelles, qui leur sont identiques, et les cellules somatiques de toutes les catégories. C'est sur l'immortalité de ces cellules germinatives que l'action de sélection naturelle s'exerce avec une extrême rigueur.

Nous arrivons ainsi à la notion capitale de toute la théorie, celle de la *continuité du plasma germinatif*, la pierre angulaire de tout le système, la partie vraiment nouvelle et originale de l'œuvre entière.

Puisque de la cellule germinative doit sortir en définitive le corps entier de l'être vivant, il existe en elle forcément deux sortes de plasmas, le plasma germinatif et le plasma somatique, qui se séparent tôt ou tard en des cellules distinctes, après un nombre plus ou moins grand de divisions cellulaires. Le fait essentiel est que les cellules germinatives nouvelles ne dérivent pas du soma de l'individu, mais directement de la cellule germinative elle-même; aussitôt que le nouvel être se développe, une partie du plasma germinatif est mis en réserve pour la formation des éléments reproducteurs qu'il va renfermer. C'est cette substance, en continuité avec elle-même à travers les générations, toujours identique à elle-même et s'accroissant simplement par assimilation, qui est le véhicule de l'hérédité [3].

Le plasma germinatif n'est pas une substance aussi hypothétique, ou, qu'on me passe l'expression, aussi abstraite qu'on pourrait le croire.

1. *La vie et la mort. — La durée de la vie.*
2. *Sur quelques problèmes actuels.*
3. *De l'hérédité. — Continuité du plasma germinatif.*

Weismann est arrivé progressivement, d'un essai à l'autre, à lui assigner une place dans l'organisme, et cela en s'appuyant sur des observations précises et indiscutées. On sait que la reproduction sexuelle, qui est la règle presque absolue des organismes animaux et végétaux pluricellulaires, à partir d'un degré d'organisation déjà bien inférieur, consiste dans la fusion de deux cellules germinatives (mâle et femelle). Or, forcément, dès que la fécondation est opérée, tous les caractères héréditaires du nouvel individu sont rigoureusement déterminés d'avance dans l'œuf fécondé. D'autre part il est acquis aujourd'hui que dans les deux règnes, le fait général et capital de la fécondation est la réduction en un seul des deux noyaux des deux cellules germinatives. Les protoplasmas ou corps cellulaires se fusionnent aussi en général, mais il existe des cas où le noyau seul de l'élément mâle parvient jusqu'à l'ovule. C'est donc dans la substance nucléaire qu'il faut chercher le véhicule de l'hérédité, le véritable plasma germinatif.

On peut aller plus loin encore. Dans chaque noyau existe un filament réticulé, se colorant fortement par les réactifs, la *chromatine nucléaire*. Quand les deux noyaux sont en présence dans le corps cellulaire de l'ovule, cette chromatine se découpe en bâtonnets d'abord disposés en étoile (*aster*). Les bâtonnets des deux asters vont à la rencontre l'un de l'autre, et se fusionnent deux à deux; puis les nouvelles anses ainsi formées s'adaptent bout à bout et constituent le filament nucléaire de l'œuf fécondé. Le phénomène est rigoureusement général, et par suite son importance philosophique est capitale. Plus tard, dans toute division cellulaire, ces phénomènes se reproduiront exactement en sens inverses, les anses nucléaires se dédoublant toujours longitudinalement. Cette chromatine du noyau, qui donne en quelque sorte le signal des phénomènes de conjugaison ou de division nucléaire, donne à chaque cellule son caractère spécifique; ce sont ses propriétés et ses variations qui entraînent les propriétés et les variations de la cellule. Weismann l'appelle *idioplasma*, s'appropriant ainsi une expression de Nægeli que cet auteur entendait dans un sens très différent. Il existe donc en définitive un idioplasma somatique et un idioplasma germinatif, impossibles d'ailleurs à distinguer par les moyens d'investigation actuellement en notre pouvoir.

Le filament nucléaire de l'œuf fécondé est ainsi le siège des tendances héréditaires combinées des deux parents. Mais bientôt la segmentation de l'œuf débute et se poursuit antérieurement : alors un départ se fait dans les nouveaux éléments parmi les propriétés *effroyablement complexes* de l'idioplasma de l'œuf; il se produit une série de simplifications telles qu'à un certain moment chaque groupe de cellules possède son idioplasma spécifique, ou en d'autres termes, est spécialisé. Mais dans certaines cellules, une partie de l'idioplasma du premier degré reste immuable, s'épure progressivement, se débar-

rasse de l'idioplasma somatique, et imprime enfin aux éléments le caractère de cellules germinatives.

Que l'on s'imagine l'incroyable complication de ce plasma germinatif, qui, dans un espace aussi restreint que celui d'un filament nucléaire, renferme une partie de l'idioplasma germinatif des deux parents, et par suite, bien évidemment, de toute la série des ancêtres! Qu'on se représente d'autre part le nombre de divisions nucléaires qui sont réalisés dans l'intervalle de la production des cellules germinatives pour deux générations successives, et l'on arrive à se demander quelles dimensions peuvent avoir les particules figurées qui dérivent en droite ligne d'un ancêtre déterminé, ou qui ont hérité de ses tendances. Au début, tout cela n'embarrassait guère Weismann; il rappelle que, suivant Nægeli, il existerait dans les cellules des groupes moléculaires ou *micelles*, dont chacun représente un volume d'un 400 millionième de millimètre cube.... Plus tard il a senti la difficulté, et l'a résolue comme nous le verrons d'une manière des plus ingénieuses.

L'hérédité reçoit, comme on le voit, une explication pour ainsi dire mécanique; il n'est pas besoin d'insister davantage sur ce point. La théorie rend compte également de toute une catégorie de variations individuelles : il est clair que dans deux cellules germinatives sœurs, l'idioplasma ancestral ne sera pas distribué d'une façon identique; dans l'une pourra dominer l'idioplasma du père, dans l'autre celui de tel ou tel autre ancêtre... Ainsi s'expliquent aussi ces bizarres retours des caractères ancestraux qui apparaissent souvent sporadiquement d'une manière inattendue.

Une telle conception, aux yeux de Weismann, exclut d'une manière formelle la notion de l'hérédité des caractères acquis. Il n'admet pas que l'idioplasma somatique puisse se transformer en effet à nouveau en idioplasma germinatif [1] ; le généralisé peut donner naissance au spécialisé, mais l'inverse est impossible. D'autre part on ne conçoit pas comment des variations dans le soma pourraient avoir une répercussion quelconque sur le plasma germinatif, puisque celui-ci est rigoureusement déterminé par celui de l'ancêtre; si d'ailleurs une modification intervenait, par suite de variation dans la nutrition par exemple, il faudrait que cette variation de nature évidemment chimique ou moléculaire eût une corrélation, impossible à concevoir, avec les variations de toute autre nature qu'auraient éprouvées les organes [2].

Weismann n'avait pas tardé à se rendre compte de la difficulté, signalée plus haut, que soulève son hypothèse de l'accumulation dans les cellules sexuelles, des idioplasmas germinatifs ancestraux représentés par des corpuscules de dimensions définies. Il lève habilement l'objection par une explication qui a le mérite de donner en

1. Voir *Continuité du plasma germinatif*, p. 195.
2. *Des prétendues preuves botaniques de l'hérédité des caractères acquis.*

même temps l'interprétation d'un phénomène très général, et encore bien obscur, l'expulsion des globules polaires [1]. On sait depuis longtemps que, lorsque l'œuf est mûr pour la fécondation, il s'en détache un corpuscule fort petit, puis, en général, un second. Ces deux *globules polaires* peuvent parfois se diviser à leur tour, mais le fait est sans importance. En tout cas, ils persistent quelque temps auprès de l'œuf, et finissent par disparaitre sans prendre aucune part aux phénomènes ultérieurs. Il a été démontré récemment que ce sont de véritables cellules, nées par le processus habituel de la division cellulaire ou *karyokinèse*. De nombreuses théories ont été proposées pour leur interprétation: Weismann découvre en 1885 un fait important, qui, selon lui, les réfute toutes et en nécessite une nouvelle. Dans les œufs parthénogénétiques, c'est-à-dire ceux qui peuvent se développer sans être fécondés, il ne se forme qu'un globule polaire; tout œuf dans lequel le second globule a été produit, ne peut se développer parthénogénétiquement. Le fait, par parenthèse, a été fortement contesté depuis. Le premier globule contient, pour Weismann, la substance nucléaire *ovogène*, c'est-à-dire une certaine sorte d'idioplasma, préposée à la spécialisation histologique de l'œuf, qui dirige son développement jusqu'à la fécondation. L'élimination de ce plasma est indispensable, car son rôle est désormais achevé : il ne peut se transformer en plasma germinatif; et, s'il subsistait dans l'œuf, celui-ci serait incité par deux forces directrices différentes. La disparition de cet idioplasma se fera dans tous les cas, que l'œuf soit fécondé ou non.

Le second globule au contraire contient uniquement du plasma germinatif, et son expulsion a pour conséquence une réduction dans la quantité et surtout dans la complexité de ce plasma. La nature prévient ainsi l'accumulation excessive de différentes sortes de tendances héréditaires, accumulation qui se produirait à coup sûr grâce à la fécondation. La parthénogénèse est possible quand tout le plasma germinatif est conservé dans l'œuf, qui peut ainsi se développer sans addition de substance nouvelle.

Les hypothèses successives que nous venons d'exposer, semblent avoir été énoncées surtout en vue d'une explication des faits de l'hérédité, et à ce point de vue elles ont tout au moins le mérite de la logique. Mais au premier abord elles semblent rendre compte bien plus difficilement des phénomènes de variations. L'on conçoit bien que les tendances d'ancêtres divers dominant chez chacun des individus d'une même génération, des différences individuelles existent chez ceux-ci : mais comment concevoir pourquoi ces ancêtres eux-mêmes n'étaient pas identiques? Si loin qu'on recule la difficulté, il faut toujours finir par la résoudre. L'opinion de Weismann à ce sujet est difficile à dégager. En 1885 [2], il attribue une action efficace à

1. *Les globules polaires et l'hérédité.*
2. *Reproduction sexuelle et sélection naturelle.*

la sélection sexuelle, et là encore il s'élève hardiment contre les idées habituellement acceptées. On croit en général que la reproduction sexuelle a pour effet d'atténuer les différences, et de niveler, pour ainsi dire, les caractères entre des limites moyennes. Pour l'auteur au contraire, elle détermine des combinaisons tellement compliquées de plasmas germinatifs qu'il ne reste plus aucune chance pour qu'une même disposition de ce plasma se reproduise dans deux cellules germinatives, et par suite pour que deux individus soient identiques.

Cela suppose qu'il existe en fait dans les cellules germinatives des différences transmissibles, héréditaires. D'où peuvent-elles provenir? Ont-elles leur origine dans les modifications du soma? Cela nous ramènerait tout droit à l'hérédité des caractères acquis, dont Weismann ne veut à aucun prix. Faut-il admettre une action directe du milieu ambiant sur les cellules germinatives? Il nous semble que l'auteur incline dans son dernier essai à accepter cette manière de voir : « Je n'ai jamais douté que des modifications qui dépendent d'une modification du plasma germinatif... ne soient transmissibles... Comment donc la transformation des espèces doit-elle finir par se réaliser si le plasma germinatif ne peut être modifié et si les modifications du plasma germinatif ne peuvent se transmettre à la génération suivante? Et qui est-ce qui peut donc modifier le plasma germinatif sinon les influences extérieures, au sens le plus large du mot [1]? » L'auteur distingue donc soigneusement les variations *blastogènes*, transmissibles par hérédité, et les variations *somatogènes*, non transmissibles. Précédemment il avait montré qu'il fallait rechercher l'origine des premières jusque chez les êtres unicellulaires, dont les cellules germinatives sont, comme on sait, les descendants en ligne directe ininterrompue. Or chez les monoplastides, il est de toute évidence qu'une modification acquise pendant l'existence sera transmise aux descendants, puisque ceux-ci ne sont que des fractions de leurs parents. Cette variabilité se sera transmise tout naturellement aux cellules germinatives dès l'apparition des êtres multicellulaires.

Abandonnons enfin ces phénomènes délicats de la biologie cellulaire, et voyons comment Weismann réussit à faire rentrer dans sa théorie nouvelle toute cette catégorie de phénomènes généraux pour l'explication desquels le lamarckisme a été imaginé. Comment l'auteur réussit-il à interpréter, en se passant de l'hypothèse de l'hérédité des caractères acquis, l'adaptation si manifeste de l'organisme au milieu, la dégénérescence des organes non utilisés, et le perfectionnement graduel des autres dans la série biologique? Il n'y a pas là en réalité de difficulté sérieuse, et la sélection naturelle suffit pour rendre compte de ces phénomènes, si l'on admet que le plasma germinatif, pour une cause ou pour une autre, est susceptible de variations. L'auteur s'attache surtout à éclaircir le problème pour ce qui

1. *Des prétendues preuves botaniques de l'hérédité des caractères acquis.*

concerne les exemples de régression corrélative du défaut d'exercice [1]. Dès qu'une espèce se trouve dans des conditions telles qu'un organe déterminé ne lui sert plus, la sélection naturelle abandonne cet organe, et cesse de le maintenir au degré moyen de perfection. « On voit alors arriver à la reproduction non seulement les individus chez lesquels l'organe en question a atteint la plus grande perfection, mais tous les individus, que cet organe soit plus ou moins bien constitué. » Ce phénomène, dont le résultat est une dépréciation, une régression lente mais fatale de l'organe en question, Weismann le désigne du nom de *Panmixie*. Il explique par son action l'abaissement si sensible des organes des sens chez les races civilisées, dont les divers individus peuvent subsister et se reproduire avec des yeux, un odorat, une ouïe, des dents très défectueux. Il applique aussi ces principes aux qualités intellectuelles, mais principalement chez les animaux et sans insister beaucoup sur ce point si intéressant.

Telle est, réduite à ses traits essentiels, cette théorie curieuse, qui ne manquera pas, croyons-nous, d'exciter en France un intérêt aussi grand que celui qu'elle a déjà rencontré à l'étranger. Nous avons cherché à l'exposer impartialement, sans trahir la pensée de l'auteur, dont nous admirons tout au moins l'ingéniosité et la hardiesse; et cependant nous craignons fort que le lecteur, en présence de cette analyse, ne soit moins convaincu encore que nous ne l'avons été nous-même. Il est incontestable que les arguments de Weismann n'ont pas la rigueur de ceux de Darwin et Wallace, et prêtent à des objections nombreuses, qui d'ailleurs n'ont pas été ménagées à l'auteur; celui-ci en connaît et en discute un assez grand nombre, et dès lors sa doctrine cesse d'apparaître comme un échafaudage d'hypothèses sans preuves. Nous sommes d'avis, en ce qui nous concerne, que les diverses parties de cette doctrine sont de valeur très inégale, et que divers points méritent d'être pris en très sérieuse considération. Mais nous pensons devoir nous abstenir aujourd'hui de toute discussion sur ce sujet, nous réservant d'y revenir ultérieurement à l'occasion.

On peut constater par un simple coup d'œil jeté sur l'ouvrage que nous venons d'analyser, que l'opinion de l'auteur a souvent varié sur plusieurs des points délicats de sa théorie. Weismann procède, en somme, par approximations successives, et c'est là en effet la méthode générale de progrès des sciences naturelles. Or, pendant la publication de la traduction française, il a paru en Allemagne un nouveau travail du même auteur, appelé *Amphimixison*, où Weismann modifie en plusieurs points les résultats auxquels il est arrivé précédemment; mais la théorie subsiste dans ses grandes lignes. Nous nous empressons de reconnaître que M. H. de Varigny a rendu aux naturalistes comme aux philosophes un service signalé en contribuant à leur faciliter l'étude de cet important ouvrage.

Félix Bernard.

1. *De l'hérédité. — La régression dans la nature.*

W. Platt Ball. LES EFFETS DE L'USAGE ET DE LA DÉSUÉTUDE SONT-ILS HÉRÉDITAIRES? Traduction de H. de Varigny. Bibliothèque évolutionniste. II. Librairie Lecrosnier.

L'opuscule qui forme le second volume de la Bibliothèque évolutionniste est consacré à l'examen de la question qui préoccupe actuellement au plus haut point les esprits soucieux de voir se compléter l'œuvre de Darwin et de suivre les progrès de la doctrine de l'évolution. Comme cela résulte de l'analyse précédente, il est impossible d'avancer avec sécurité dans la voie tracée par Darwin tant que le terrain ne sera pas déblayé de ce côté. Il nous semble peu probable que le travail de Ball, pas plus du reste que l'appendice d'Osborn qui le complète et le contredit, tranche définitivement la difficulté. L'essai de Platt Ball est une critique serrée des arguments anciens et nouveaux que Herbert Spencer avait présentés en 1886 dans son livre célèbre : *Factor of organic Evolution.* La conclusion est claire : l'hérédité d'exercice (c'est-à-dire l'hérédité des caractères acquis par l'usage ou la désuétude) est discréditée, comme n'étant ni nécessaire, ni prouvée, ni probable. L'auteur compare les effets de ce facteur présumé, tels que les ont exposés les partisans du lamarckisme. « Il est, ce facteur, curieusement incertain et irrégulier dans son action. Il diminue ou même abolit quelques organes sans diminuer ni supprimer d'autres parties également en désuétude et qui leur sont étroitement alliées... Il aide à palmer les pattes des chiens qui vont à l'eau, mais ne palme pas les pattes de la poule d'eau, tandis qu'il laisse les oies des hautes terres rester palmipèdes... » Il survit à un « défaut général de preuves constatées », et ne semble agir d'une façon utile, saine et régulière que dans des régions où il est le plus malaisé de le distinguer des autres facteurs d'évolution plus puissants et plus évidents. « Cette puissance est souvent nuisible aussi bien qu'anormale dans son action », si bien que plusieurs générations « doivent s'écouler avant qu'elle produise un effet appréciable, et cet effet, quand il se produit, est précisément celui que la sélection aurait amené sans son aide.... »

Jamais le lamarckisme n'avait été soumis à une critique aussi dure. Cette doctrine, en somme, perd du terrain de jour en jour, cela est incontestable, et l'on peut s'en convaincre en parcourant les nombreux articles publiés chaque année dans des Revues étrangères, telles que *Nature*, *American Naturalist*, etc.

Depuis dix ans que dure la discussion, l'hypothèse de Lamarck n'a guère été défendue dans le pays où elle a pris naissance, et les zoologistes français, lamarkistes pour la plupart, ne sont pas intervenus dans la querelle. Il nous semble en tout cas que le principe de Lamarck ne peut plus guère être accepté sous sa forme primitive et générale. Ses défenseurs qui ne sont pas toujours placés sur un bon terrain doivent se résigner à en préciser et à en restreindre l'application. Ainsi l'hérédité des mutilations ne peut guère être défendue, au moins

par les exemples invoqués d'ordinaire. Mais comment se fait-il que la discussion n'ait jamais porté sur des expériences déjà anciennes de Brown-Séquard, beaucoup plus curieuses et plus probantes que celles du même savant sur lesquelles on discute depuis dix ans? Il serait prudent, nous semble-t-il, prudent de la part des partisans du lamarckisme de rechercher si une modification acquise, pour affecter les cellules germinatives, ne doit pas d'abord remplir cette condition première, de modifier d'une manière effective la nature du milieu intérieur, conditions que ne remplissent évidemment pas les mutilations accidentelles ou artificielles d'un organe tel que la queue des souris et des chats, l'oreille ou les doigts de l'homme. C'est dans cet ordre d'idées, à notre avis, que les recherches bibliographiques ou expérimentales devraient être poussés [1]. Le rôle du lamarckisme ne nous semble donc pas fini, malgré les objections insurmontables qu'il soulève sous sa forme ancienne. C'est qu'en effet la théorie adverse présente aussi une lacune capitale, que nous avons mise en évidence dans l'article précédent. Elle suppose implicitement la variation des cellules germinatives, et n'explique pas ou explique insuffisamment cette variation.

Une opinion assez analogue à celle que nous venons d'exprimer, est soutenue implicitement dans un court appendice qui fait suite à l'article de Ball et écrit par un paléontologiste américain distingué, H. F. Osborne. Cet auteur est d'avis que l'adoption de chacune des théories en présence soulève d'égales difficultés. Son exposé manque beaucoup, à notre avis, de netteté et de précision, et on peut lui reprocher en particulier l'absence de conclusions claires, et il ne fait guère avancer la question. Dans le domaine de la paléontologie, où l'auteur se tient le plus volontiers, il nous paraît se tenir dans des conceptions assez nuageuses. Il nous semble que le traducteur aurait pu facilement trouver dans la masse des articles publiés récemment sur la question, un travail plus intéressant. Espérons que ce n'est d'ailleurs que partie remise, car suivant toute probabilité, la discussion va durer longtemps encore, et d'ici peu, tout naturaliste partisan de l'évolution tiendra à honneur de prendre parti dans la querelle. Nous ne doutons pas d'ailleurs qu'en France même, dans ce pays où l'idée de l'évolution a pris naissance, il y a près d'un siècle, les partisans convaincus des doctrines de Lamarck ne fassent bientôt entendre leur voix autorisée pour sauver ce qui reste encore debout des doctrines de leur illustre prédécesseur.

F. Bernard.

1. Nous croyons savoir que des expériences nouvelles faites dans ce sens, sont actuellement en cours d'exécution à Paris même.

H. Sicard. L'ÉVOLUTION SEXUELLE DANS L'ESPÈCE HUMAINE. Librairie J.-B. Baillière.

L'ouvrage récent que M. Sicard a fait paraître dans la Bibliothèque scientifique contemporaine, ne nous paraît pas avoir la prétention de constituer une œuvre philosophique de haute portée. C'est un exposé élémentaire, écrit d'un style clair et facile, destiné surtout aux personnes peu familiarisées avec les progrès de l'embryogénie et de la philosophie biologique. L'auteur, reprenant la question *ab ovo*, examine les divers procédés de reproduction en usage chez les animaux inférieurs et met en lumière l'apparition précoce de la sexualité. Il suit le développement de l'embryon dans quelques types zoologiques et montre comment la différenciation des sexes est de plus en plus précoce et toujours plus marquée, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale. Nettement transformiste, il expose le rôle des caractères sexuels secondaires, et attribue à la sélection sexuelle le rôle que Darwin lui avait assigné.

Cet ouvrage nous paraît pouvoir rendre quelques services aux personnes désireuses d'étudier de plus près le difficile problème de la sexualité, à titre de préparation et d'introduction aux ouvrages plus abstraits et plus philosophiques de Geddes, Thomson et d'autres encore.

F. BERNARD.

E. Spuller. LAMENNAIS, ÉTUDE D'HISTOIRE POLITIQUE ET RELIGIEUSE, 1 vol. in-12 (Paris, Hachette, 1892).

Cette étude biographique est admirablement impartiale. On sent qu'elle a été écrite avec une sympathie profonde, qui a tout fait comprendre, mais sans troubler ni diminuer en rien la liberté et la sûreté du jugement. C'est un beau livre, d'une lecture singulièrement attrayante. M. Spuller l'a résumé lui-même en une page de la *conclusion*, où l'on voit quel intérêt très actuel s'attache à la vie et à l'œuvre de Lamennais.

« Lamennais a été fondateur ou précurseur, comme l'on voudra, de trois partis ou de trois doctrines qui remplissent toute l'histoire religieuse du XIXe siècle.

« Il a d'abord été le maître et le docteur du catholicisme ultramontain; ensuite, le maître et le docteur des catholiques libéraux; enfin, quand on y regarde de près, il est aujourd'hui en passe, tout exclu de l'Église qu'il ait été, de devenir le maître et le docteur du socialisme chrétien....

« Il ne voit d'abord de salut pour la société que dans sa subordination à la religion, et c'est alors que, mettant le catholicisme romain au-dessus de tout, il est théocrate, et résume tout dans la personne infaillible et sacrée du Pape, chef de l'Église.



« Plus tard, il s'aperçoit qu'il est nécessaire, si l'on veut que la religion reprenne son empire sur la société, que l'Église cesse de vivre en hostilité avec les principes qui font la vie des peuples modernes, issus de la Révolution. Il devient alors libéral, sans cesser d'être catholique, déclarant même qu'on ne peut être l'un sans être l'autre : il unit la religion et la liberté, pour qu'elles se prêtent un mutuel appui et renouvellent tout dans le monde.

« Enfin, au moment même où Rome le frappe, son esprit a marché. Il est arrivé à reconnaître que l'Église, pour ne pas périr, doit revenir elle-même à l'esprit du christianisme primitif, au christianisme évangélique, principe premier du christianisme social. Il brise avec la hiérarchie, avec tout l'appareil dogmatique et disciplinaire, tout en restant fidèle à l'essence même de la religion chrétienne qui lui parait d'essence divine. » (P. 355.)

Selon la juste remarque de M. Spuller, cette action successive et continue de Lamennais s'explique par sa conception de la religion. En tout temps, il a considéré la religion comme le fondement de la société. Politique, morale, philosophie et religion, toutes ces choses ont toujours été, pour lui, indissolublement unies ou plutôt essentiellement identiques. C'est le fond permanent de sa pensée et comme la substance de son esprit. Il n'a jamais compris une religion séparée de la politique, une politique séparée de la morale, une morale et une philosophie séparées de la religion. Pas de société sans morale, pas de morale sans l'idée de Dieu, de la loi divine, de l'obéissance à cette loi : voilà le grand principe que l'on retrouve en tous ses écrits, qui domine l'*Esquisse d'une philosophie* comme l'*Essai sur l'indifférence*. Il a pu dire qu'il n'avait pas changé, qu'il s'était continué.

Dans l'*Essai sur l'indifférence*, Lamennais fait dériver d'une même source et établit par une même règle de certitude toutes les vérités sociales, morales et religieuses. Dans l'*Esquisse d'une philosophie*, il commence par traiter de Dieu, de la Trinité, de la création, pour déduire ensuite de la nature divine les lois de l'homme et de la société. Pas plus dans l'*Essai* que dans l'*Esquisse*, il ne distingue entre le domaine de la raison et de la nature et celui de la foi et du surnaturel. Dans l'*Esquisse* comme dans l'*Essai*, les vérités sociales, morales et religieuses viennent de la révélation divine, et le critère qui en garantit la possession est le consentement universel, la raison commune.

Où donc est la différence? Nous pouvons l'indiquer en quelques mots. Dans l'*Essai*, la révélation divine est externe; elle s'est produite, développée, perfectionnée en trois actes principaux. Dieu a parlé au premier homme et lui a donné avec la parole les notions dont il avait besoin : révélation primitive transmise par le langage. Dieu a parlé à Moïse, et par Moïse au peuple juif : révélation mosaïque. Dieu s'est incarné en Jésus-Christ, a parlé par Jésus-Christ et par Jésus-Christ a institué l'Église catholique : révélation chrétienne, rendue

permanente par l'institution de l'Église catholique. Dans l'*Esquisse*, la révélation divine est intérieure; elle se produit en chaque esprit : c'est la perception interne de la lumière divine par l'intelligence humaine. Invariable en sa base, elle est susceptible d'un développement progressif, car, chez certains esprits destinés à conduire les autres en les éclairant, la perception interne de la lumière divine peut être plus vive, plus exacte et plus complète, et ce progrès peut se transmettre aux autres. Dans l'*Essai*, la révélation divine a deux organes actuels, également infaillibles : l'humanité et l'Église catholique; et c'est le premier qui conduit au second, parce que sur l'autorité de la raison générale, sans laquelle nous ne pourrions écarter le doute, repose toute autre autorité. Dans l'*Esquisse*, le second de ces organes, l'Église, est supprimé, parce qu'il ne paraît pas s'accorder avec le premier; la raison commune reste l'unique autorité, à la fois nécessaire et suffisante. Dans l'*Essai*, la nature est sacrifiée et comme ramenée au surnaturel, qui domine et pénètre tout le système, et qui règne en politique et en morale comme en religion. D'après l'*Esquisse*, c'est le surnaturel qui rentre dans la nature, laquelle règne en religion comme en morale et en politique. Dans l'*Essai*, la raison individuelle est purement passive; connaissance et certitude lui viennent de l'autorité : immédiatement, de l'autorité du sens commun, puis, par l'intermédiaire du sens commun, de l'autorité de l'Église catholique. D'après l'*Esquisse*, la raison individuelle a un rôle actif dans la recherche et l'acquisition de la vérité; le rôle de la raison générale est de lui en assurer la possession, en la faisant sortir de la solitude, et, par là, du doute. La première est agent de progrès par les efforts qu'elle fait pour mieux connaître et mieux comprendre. La seconde maintient ou rétablit l'ordre intellectuel.

Toutes ces différences dépendent de celle qui sépare l'idée de la révélation externe et surnaturelle de celle de la révélation intérieure et naturelle. Elles étaient certainement très importantes, parce que l'idée de la révélation externe et surnaturelle entraînait dans sa chute le catholicisme avec ses dogmes, sa hiérarchie, sa discipline et son culte. Il reste vrai, cependant, qu'en Lamennais le fond théiste et même chrétien n'avait pas changé.

Quand on suit l'histoire de ce grand esprit sincère et passionné, on admire la force avec laquelle il s'est *développé*, au sens propre et littéral du mot, c'est-à-dire dégagé de l'enveloppe première dont il s'était revêtu, en embrassant, en s'assimilant et en poussant à toutes leurs conséquences logiques les idées nouvelles apportées et soutenues, au commencement du siècle, par les éminents théoriciens de la restauration sociale et religieuse. C'est après sa rupture avec Rome qu'il a révélé les qualités de style et de pensée qui lui étaient vraiment propres. Il faut reconnaître qu'il n'avait été inventeur ni dans l'*Essai sur l'indifférence* : Bonald lui en avait fourni la théorie fondamentale; — ni dans la *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre*

politique et civil: cet écrit est de 1825-1826, et l'on connaissait depuis 1820-1821 l'*Église gallicane* et le *Pape* de Joseph de Maistre; — ni même dans l'*Avenir* : avant l'*Avenir*, Chateaubriand avait défendu la charte, la liberté de la presse, et, en général, l'union de la liberté et de la religion catholique, comme nécessaires à la société moderne. On ne peut donc pas dire, avec M. Spuller, que Lamennais ait été « fondateur ou précurseur » de ces deux doctrines : le catholicisme ultramontain et le catholicisme libéral. Promoteur ardent, oui; fondateur, non. Il faut laisser à Joseph de Maistre et à Chateaubriand ce qui leur appartient. Lamennais ne se montra incontestablement original, comme écrivain et comme penseur, que lorsque sa brillante imagination, l'ardeur de ses sentiments démocratiques puisés directement dans l'Évangile et la puissance de sa réflexion personnelle purent se donner libre carrière.

Comment le Lamennais de l'*Esquisse* s'est-il dégagé de celui de l'*Indifférence*? Rien de plus facile à comprendre. C'est le propre de l'esprit philosophique de mettre dans un système le plus d'unité qu'il est possible. Or, dans celui qu'il avait construit d'après Bonald, Lamennais prétendait faire vivre ensemble, et en bonne harmonie, deux autorités, deux infaillibilités : celle de l'humanité et celle de l'Église catholique. Un philosophe ne pouvait s'accommoder longtemps de ce dualisme. Lacordaire remarque que l'infaillible autorité de la raison générale, établie par le système de l'*Essai*, « détruisait la nécessité absolue de l'Église »[1]; et cela est très vrai. Si la raison générale est infaillible, si elle nous donne la vérité, la certitude, pourquoi aller plus loin, et qu'est-il besoin de s'adresser à l'Église?

Ce n'est pas tout. Dans le système de l'*Essai*, l'autorité de l'Église s'appuie sur celle de la raison générale. Il faut donc qu'elle s'accorde avec la raison générale, dont elle relève; elle y est tenue logiquement; sans quoi, renversant elle-même sa base, elle ne peut plus avoir rien de certain. L'autorité de la raison générale est le principe; celle de l'Église n'est que la conséquence. La conséquence devait nécessairement être sacrifiée comme fausse par la logique de l'auteur, le jour où elle lui paraîtrait nier le principe, le jour où il ne pourrait mettre en doute l'opposition des deux autorités, le jour où il verrait « le christianisme conçu et l'Évangile interprété d'une manière par les peuples, d'une autre manière par Rome »[2]. Ce jour-là, il prendrait parti pour l'humanité, sortirait de l'Église et remplacerait la souveraineté surnaturelle du pape par la souveraineté naturelle du peuple. « Les prérogatives dont les catholiques croient l'Église surnaturellement investie, a-t-il écrit dans ses *Discussions critiques*, appartiennent naturellement à l'humanité; elle est la véritable Église, instituée de Dieu par l'acte même de la création, et toutes ces hautes

1. *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais*, ch. XI.
2. *Affaires de Rome*, p. 300.

prérogatives, ces divins attributs forment dans leur ensemble la souveraineté du peuple. A lui, sur toutes choses, le commandement suprême, la décision dernière, le jugement infaillible : *Vox populi, vox Dei.* »

On voit comment le fameux critère de certitude a fait sauter l'édifice qu'il était primitivement destiné à soutenir; comment le système de l'*Essai* s'est simplifié et transformé en la doctrine de l'*Esquisse*; comment le polémiste théocrate de la *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique*, l'ultramontain libéral de l'*Avenir* est devenu — en se continuant — le démocrate des *Paroles d'un croyant*, du *Livre du peuple* et des *Réflexions sur les Évangiles*.

F. PILLON.

Franz Raab. WESEN UND SYSTEMATIK DER SCHLUSSFORMEN. Wien, Konegen, 1891; 52 p., g. in-8°.

M. Raab passe en revue les différentes formes du raisonnement (*Schlussformen*), en modifiant et en corrigeant sur des points de détail les théories courantes des logiciens. Les remarques qu'il fait sont souvent fort judicieuses, mais, en grande partie, elles ne sont pas neuves et ont le défaut de ne se rattacher à aucune conception générale de la pensée, de ses fonctions ou de la science logique : du moins, telle est l'impression du lecteur. L'opuscule débute par des considérations sur le syllogisme proprement dit; on trouve ensuite un examen des théories sur le raisonnement causal (ou hypothétique), sur le raisonnement disjonctif, sur l'induction et l'analogie; les pages suivantes sont consacrées aux raisonnements immédiats et intuitifs qui, d'après M. Raab, ne peuvent rentrer dans aucun cadre syllogistique, tout en étant de véritables raisonnements ou conclusions (*Schlüsse*). Tel est, par exemple, le raisonnement suivant : ce corps se meut sur la surface d'une sphère en conservant toujours la même direction; donc, il doit revenir à son point de départ.

L'ordre suivi dans ces recherches n'est pas celui que l'auteur aurait adopté, s'il s'était agi d'un exposé méthodique et complet de la science logique. Dans ce dernier cas, il aurait fallu, d'après M. Raab, commencer par les raisonnements intuitifs pour arriver en dernier lieu au syllogisme, forme la plus compliquée de l'activité mentale : la science doit aller du simple au composé, et non inversement. Nous ne savons pas quelle est la philosophie de l'auteur. Dans tous les cas, sa logique a des allures passablement empiriques. Il revient souvent à cette idée qu'il est temps de s'affranchir du formalisme stérile des aristotéliciens auquel sont restés trop fidèles les Prantl et les Ueberweg. Au lieu d'insister sur les combinaisons possibles des formes abstraites et vides du raisonnement, il faut, d'après M. Raab, étudier les processus de la pensée tels qu'ils ont lieu dans la vie de tous les

jours, dans les discussions scientifiques, etc. Aussi notre auteur, avec raison, croyons-nous, attache dans l'étude de l'acte du jugement plus d'importance à la compréhension qu'à l'extension des termes (en disant que l'or est jaune on veut dire, la plupart du temps, que la couleur jaune est parmi les propriétés de l'or, mais non que l'or fait partie de la classe des objets jaunes). Mais lui-même ne pousse-t-il pas trop loin son réalisme, lorsque, comme il le fait au chapitre VII, il se borne à recueillir dans les écrits anciens et modernes un certain nombre de raisonnements qui n'ont pas la forme syllogistique et les présente tels quels au lecteur, sans les classer, sans les *schématiser*, sans même essayer de ramener leur multiplicité à cette unité qu'il considère comme indispensable à la constitution d'une science? Nulle part l'auteur ne nous laisse voir quelles sont à ses yeux les limites précises qui séparent la logique formelle de la psychologie descriptive. Où finit l'une, où commence l'autre? Quelle est la différence entre certains actes intellectuels qualifiés de *raisonnements* (*Schlüsse*), (« l'idée d'un fleuve éveille celle d'une eau mouvante, d'un bain, etc., » p. 41) et l'association des idées proprement dites?

L'étude de l'auteur est trop terre à terre, elle ne découle d'aucune formule génératrice et, entre autres, nous laisse dans l'incertitude touchant un point capital, la question de savoir jusqu'à quel point la logique a le droit de négliger l'aspect accidentel et, pour ainsi dire, grammatical des raisonnements usuels pour ne s'attacher qu'à l'essence invariable et idéale du mécanisme mental. Cette science a-t-elle pour objet les différentes manières dont procèdent dans leurs raisonnements tels et tels individus ou bien les règles immuables auxquelles tout raisonnement doit pouvoir se plier sous peine de n'être pas concluant au point de vue formel? Le domaine de la logique, est-ce la nécessité ou bien la contingence? D'autre part, dans quelle mesure un logicien, en étudiant la forme d'un raisonnement, a-t-il le droit de la reconstituer à l'aide des propositions omises, des jugements sous-entendus? En d'autres termes, dans quels cas sommes-nous autorisés à chercher des syllogismes sous les enthymènes?

Si M. Raab avait essayé de répondre à toutes ces questions, il aurait considérablement étendu son ouvrage, car il aurait été obligé de formuler et de développer les principes mêmes de sa logique; mais aussi il aurait peut-être composé un traité vraiment intéressant. Faute de l'avoir fait, il se trouve avoir présenté au public une étude qui, à ce qui nous semble, n'avance à peu près en rien les questions auxquelles elle touche; seules quelques observations de détail peuvent être mises à profit. Ce résultat est regrettable, car, à en juger par la brochure, M. Raab est un esprit qui ne manque ni de sagacité ni d'indépendance.

E. KOLLASSINE.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprosy filosofii i psichologii.

(*Problèmes de philosophie et de psychologie*, revue dirigée par N. Grote, Moscou ; année III, n°s 12 et 13, 1892.)

B. Tchitcherine. *La philosophie positive et l'unité de la science.* (N°s 12 et 13, p. 1-63 et 1-29.) — Dans cette longue monographie qui prend fin dans le n° 13 et que la revue moscovite publie depuis près d'un an, l'auteur s'efforce de *démolir,* je ne trouve pas de meilleur terme pour traduire l'impression produite par ces terribles coups de pioche, le positivisme, déjà fortement ébréché par tant d'autres attaques. Pardonnons à l'auteur, un vieillard septuagénaire et un ardent défenseur de l'idée religieuse, ses violences de langage. Laissons-le anathématiser comme une monstruosité impie la psychologie qui brise et éparpille à tous les vents l'antique unité de l'âme, et tolérons qu'il appelle l'évolution une théorie imbécile (n° 13, p. 28, 29). Cela ne peut faire de mal à personne, et il paraît que cela soulage. Mais notons, en même temps, ce fait curieux venant confirmer les vues de Lombroso sur le « misonéisme » des corps académiques, qu'une commission de cinq membres élue par la Société psychologique de Moscou parmi les professeurs de l'université, avait préalablement décerné à cette « composition » le prix Stolypine, dans un maigre concours où deux concurrents sur trois se virent évincés.

Archimandrite Antoine. *Du rapport entre le dévouement à la chose publique et les préoccupations de salut personnel.* (N° 12, p. 64-90.) — On est surpris de la signature et quelque peu aussi de la thèse. Mais la revue de M. Grote est fort éclectique, et, d'ailleurs, il paraît que la question de savoir s'il faut préférer le bien public au salut individuel, ou *vice versa*, avait déjà été solennellement débattue dans une séance de la Société psychologique de Moscou. Puis, les journaux s'emparèrent du fatidique problème. Un publiciste de très grand talent, un penseur versé dans les arcanes de la théologie, M. W. Solovieff se fit l'apôtre du « bien général », tandis que la *Gazette de Moscou* prêcha longtemps (à un peuple de convertis, hélas! pourrait dire Léon Tolstoï) le culte du saint « Moi ». Pour ma part, je n'aperçois rien de ridicule dans cette coloration, forcément locale, de l'éternel débat entre l'égoïsme et l'altruisme : *naturalia non sunt absurda.* D'ailleurs, je ne puis qu'approuver les tendances du

saint homme dont je commente ici l'article, et qu'applaudir à la concurrence que l'église grecque semble vouloir faire à Léon XIII. Dernièrement, un de mes jeunes amis, M. Darzens, s'efforçait de prouver dans les journaux français le socialisme outré, et aussi primitif que l'anarchie moderne, des fondateurs du christianisme. A son tour, l'archimandrite Antoine veut nous persuader que la parole divine et les écritures vénérées par les hommes de foi identifient le sacrifice à autrui avec la recherche du bien suprême de l'âme. Mais ne s'avance-t-il pas trop en définissant la religion chrétienne comme un *pur altruisme* et en exécutant à ce propos une charge à fond contre Mill et Spencer? Car le mot *pur* qu'on emploie souvent à tort et à travers, ne signifie rien s'il ne signifie isolé, abstrait de tout le reste et, en ce sens, strictement rationnel. Or, l'amour de soi et l'amour d'autrui sont manifestement un seul et même sentiment, une seule et même passion qui se dédouble dans son objet, lorsque le sentiment aboutit à une activité psychique déterminée. Et puisqu'il serait puéril de croire qu'on apprend peu à peu à aimer son moi parce qu'on aime d'abord le moi d'autrui, il ne reste qu'à accepter la théorie utilitaire. Mais, purifiés ou rationalisés, l'égoïsme et l'altruisme perdent également les caractères différentiels qui les distinguent à l'état concret. L'opposition consécutive s'efface devant l'identité primordiale.

N. Ivantzoff. *Un représentant de la philosophie scientifique moderne, étude sur Huxley.* (N° 12, p. 91-133, et N° 13, p. 30-57.) — Exposé très clair des idées générales du savant naturaliste anglais. Les lecteurs de la revue russe ne sauraient se plaindre : on leur sert à profusion les articles de M. Tchitcherine (voir plus haut), mais à côté, et sous la même couverture, quel puissant antidote!

M. Petrovo-Solovovo. *La télépathie.* (N° 12, p. 135-145.) — Fin d'une étude sur les hallucinations individuelles et collectives attribuées à la télépathie, d'après les documents rassemblés et publiés par la *Society of psychical research*; l'auteur conclut à la probabilité du phénomène télépathique.

N. Grote. *Fondement du devoir moral.* (N° 12, p. 146-164.) — Selon Schopenhauer, comme on sait, il y a lieu de distinguer entre le *principe*, la règle suprême ou synthétique du devoir moral, et son *fondement*, sa raison d'être. M. Grote admet cette distinction. Avec Schopenhauer, il croit que la tâche sans conteste la plus ardue est de découvrir le fondement de l'éthique. De ce problème, il existe deux solutions classiques et opposées : l'avantage personnel des utilitariens et l'idée pure du devoir des Kantiens. Une foule de solutions intermédiaires trouve place entre ces opinions extrêmes : la « sympathie » des moralistes anglais du XVIII[e] siècle, la « compassion » organico-métaphysique de Schopenhauer, l' « altruisme » de Comte et de Spencer, etc. M. Grote pose ainsi la question : l'homme cherche

le bonheur et s'efforce d'éviter la souffrance; telle est la loi inéluctable qui régit tous les êtres vivants; or, ne pas tenir compte de cette loi dans l'exécution des commandements moraux, cela est-il possible ou nécessaire? En d'autres termes, peut-on indiquer un fondement de conduite morale qui n'ait aucun rapport avec le bien individuel de l'homme agissant ou désirant agir d'une façon morale?

L'histoire des systèmes éthiques, répond M. Grote, démontre la profonde vanité d'une telle entreprise. La morale religieuse ne dit pas : fais le bien, et sois sûr que tu n'en seras que plus malheureux dans ce monde et dans l'autre. Kant aussi se garde d'enseigner que la vertu et le bonheur ne coïncident jamais, ou que l'accomplissement du devoir conduit infailliblement à l'augmentation de la souffrance. La « compassion » de Schopenhauer lui-même implique le besoin d'éviter la douleur produite par la vue de la douleur; et ainsi du reste des théories connues. Et pourtant, nul doute ne saurait atteindre la thèse qui refuse une valeur éthique à l'activité morale fondée sur des motifs égoïstes, poursuivant un but de satisfaction personnelle.

Ainsi pense M. Grote, qui voit dans la solution de cette *antinomie* l'objet propre de l'éthique, considérée comme science. Son étude se propose de résoudre, le plus simplement possible, l'antique contradiction. Dix thèses ou propositions servent ce dessein. Selon la première et la seconde, nos sentiments et nos émotions, divisibles en deux grandes classes, le plaisir et la peine, forment l'unique sanction, la dernière base de toute activité, qu'elle soit morale ou non. Selon la troisième, l'homme manifeste une double essence : il possède une nature inférieure, animale, irrationnelle, individuelle, égoïste; et il est doué d'une nature supérieure, humaine, rationnelle, générale, hostile à tout égoïsme et individualisme. Par suite, le bonheur accessible au genre humain offre toujours un caractère marqué de dualité. Nous passons sous silence les thèses 4, 5, 6, 7 et 8 qui développent la même idée, et nous arrivons aux deux dernières propositions affirmant comme unique postulat d'une activité réellement morale, la croyance à l'existence indépendante d'une substance universelle, l'esprit, qui nous élève au-dessus des conditions temporaires et individuelles de l'existence physique ou animale. C'est donc par suite de l'antagonisme radical entre sa nature physique et périssable et son essence spirituelle et permanente, que l'homme perd le droit de préférer son moi à ceux d'autrui, ou de placer le bonheur dans la conservation de ce moi individuel, au lieu de poursuivre un eudémonisme idéal, éternel, universel. Il semblerait ainsi, dit plus loin M. Grote, que l'impératif catégorique du devoir se transforme en un impératif conditionnel : Si tu veux atteindre le bonheur permanent et suprême, conduis-toi moralement, fais-toi le serviteur désintéressé de l'idéal humain général et éternel. Mais l'impératif moral apparaît comme conditionné au seul point de vue qui n'essaie point de séparer

l'organisation physique de la substance spirituelle. Pour celle-ci, au contraire, toute condition et toute relativité s'effacent et disparaissent, et le commandement moral redevient catégorique. M. Grote se flatte, par son analyse, d'avoir singulièrement débrouillé et éclairci les termes du problème. Son étude sera continuée dans les numéros prochains.

E. RADLOFF. *Sur les fragments d'éthique attribués à Démocrite.* (N° 12, 2e partie, p. 1-19.) — Très intéressante et très consciencieuse étude où s'éclairent quelques points demeurés obscurs dans l'histoire de cette période éloignée de la philosophie. M. Radloff est suffisamment maitre de son sujet. Il a des idées à lui et pénétrantes. Il estime à sa juste valeur l'influence exercée par le génie national des Grecs sur les systèmes de leurs philosophes. Aussi son parallèle entre Démocrite d'une part, et Socrate, Platon, Aristote et quelques *dii minores* de la philosophie grecque de l'autre, s'indique-t-il comme un spécimen de bonne critique. Nous ne pouvons également que louer l'auteur lorsqu'il s'élève contre la manie encore si répandue qui consiste à attribuer aux premières époques de la pensée humaine la formation d'idées aussi complexes que le déterminisme, l'eudémonisme, etc.

A. WILKINS. *Une des conceptions possibles du monde.* (N° 12, 2e partie, p. 20-42.) — Un article qui n'est pas banal non plus. L'auteur semble devoir prendre rang parmi les demi-agnosticistes, une catégorie de penseurs dont le nombre augmente chaque jour et qui rendent à la philosophie des services d'autant plus appréciables, que les opinions des hommes se modifient d'ordinaire lentement, par gradations successives. Ces atermoiements et ces compromissions paraissent surtout utiles dans le domaine de la pensée générale, où les préjugés que ne viennent pas redresser de force les faits précis, les expériences certaines, ont la vie dure.

Les demi-positivistes ont naguère combattu avec succès l'intransigeance comtiste. L'agnosticisme mitigé par le doute, corrigé par des réserves significatives, continue la même lutte sur une échelle plus vaste. C'est un pas en avant dans le chemin méandrique qui du passé conduit à l'avenir. L'auteur construit une série d'hypothèses, les unes cosmologiques, les autres purement psychologiques, et il tâche de montrer que leur vérification future n'est pas absolument (ou logiquement) impossible. Selon lui, l'évolution universelle, qu'elle soit ou non destinée à épuiser ses formes actuellement existantes, pourra se continuer dans le domaine si peu exploré encore de l'hyperorganique ou du suprasensible, dans la sphère, peu à peu dévoilée par l'observation et conquise par le raisonnement, des pouvoirs ou des énergies qui agissent à distance. Parmi ces énergies la conscience, où culminent toutes les forces et les aptitudes disséminées dans le monde, occupe incontestablement le premier rang. Par la conscience, l'évolution organique entre dans une phase nouvelle, inaccessible à nos

sens, dépassant l'envergure des sensations brutes, non affinées encore sous la forme d'idées. L'évolution suprasensible n'est donc pas un mythe; elle existe, elle se déroule sous nos yeux parallèlement à l'évolution organique dont elle procède, comme celle-ci procède, à son tour, de l'évolution inorganique; elle forme déjà une partie constituante de l'évolution générale, et peut-être est-elle, dans sa sphère propre, aussi substantielle ou même matérielle que les évolutions partielles qui l'ont précédée et préparée. L'humanité surtout semble posséder un excédent rationnel ou conscientiel notable, toujours croissant, absolument inutile (comme le prouve l'exemple des animaux) à la continuité de la vie organique, et qui demeure disponible. Il s'accumule de plus en plus pour former l'édifice grandiose de la science abstraite, sorte de conscience universelle qui du suprême échelon naturel se reverse sur tous les degrés inférieurs. Eveiller et fortifier la conscience, telle paraît être la fin poursuivie par la phase présente de l'évolution cosmique. Mais chaque phase en prépare une autre à laquelle elle lègue, pour ainsi dire, son produit le plus parfait; pourquoi, dès lors, ne pas admettre, dans un avenir, si l'on veut, fabuleusement éloigné, l'existence indépendante de la conscience impérissable, son αὐτάρκεια, selon le vieux terme grec? L'hypothèse qui attribuerait à la conscience autonome ou séparée du corps des capacités inconnues et supérieures à ses aptitudes actuelles, n'offre rien de logiquement impossible; on pourrait même dire qu'elle ressort naturellement de la série croissante des manifestations psychiques anormales ou, plutôt, extranormales, qu'on commence à entrevoir et à étudier et qui, toutes, d'une façon ou d'une autre, se laissent ramener au groupe commun de la conscience (tels les phénomènes de l'hypnose, de la suggestion mentale, de la télépathie et, en général, de la *télergie*). Pourquoi ne pas les envisager comme autant de rudiments embryonnaires de puissances psychiques futures, autant de germes d'une sensibilité plus largement ou librement conditionnée et encore non éclose? L'état stationnaire où croupissent ces pouvoirs *exosomatiques* depuis de longs siècles semble même indiquer que leur complet épanouissement se voit arrêter par des obstacles sérieux, peut-être par l'association trop intime entre cette force ou énergie cosmique, la conscience, et l'organisme humain, cet appareil si complexe qui sécrète et développe de la conscience exactement comme la dynamo, par exemple, sécrète et développe de l'électricité. En tout cas, il paraît moins étrange de parler de force ou d'énergie conscientielle que de soutenir, comme on le fait d'habitude, que la matière est douée de conscience. Mais s'il en est ainsi, pourquoi nier *a priori* la possibilité ou même la nécessité d'une conservation autonome et indéfinie de cette forme supérieure de l'énergie universelle; et pourquoi ne pas supposer sa lente et graduelle accumulation en un substratum quelconque qui, pour être matériel, n'en demeure pas moins exosomatique ou suprasensible? Ce substratum, il va sans dire,

doit être produit, à notre insu, par le monde organique lui-même qui, s'il doit périr un jour, aura ainsi pourvu au lendemain et assuré la continuité de l'évolution progressive. L'auteur termine son étude par des considérations tirées de l'ordre moral et qui ne manquent pas d'intérêt.

P. Astafieff. *De la volonté dans la sphère du savoir et dans la sphère de la foi.* — Au fond, une étude sur la distinction entre la connaissance et la croyance. L'auteur attribue une grande valeur à la volition dans tous les actes psychiques. La volonté se comporte différemment dans la connaissance objective ou positive, qu'elle transforme en une *cognitio circa rem* qui, par définition, ne peut être que phénoménale ou non substantielle, et dans les autres formes de la connaissance, où elle se montre infiniment plus active, où l'élément subjectif prédomine (croyance, foi vive). L'article, qui contient quelques remarques justes, sera continué.

Prince E. Troubetskoï. *La philosophie de la théocratie chrétienne au ve siècle.* — Une étude sur *la Cité de Dieu* de saint Augustin.

Comte Léon Tolstoï. *Le premier échelon.* — La grande réputation de Tolstoï hypnotise les directeurs de Revues. S'ils l'eussent pu, ils livraient certainement à l'impression les ronflements ou les bâillements du célèbre écrivain, captés au préalable et fidèlement rendus par le phonographe. Sans aller si loin, M. Grote nous régale d'un gros morceau que les plus fervents admirateurs de Tolstoï auront quelque peine à avaler. Quant à le digérer, je me demande où sont les estomacs contemporains capables d'une telle prouesse? Mais arrivons au fait. Il s'agit d'une préface écrite par Tolstoï pour la traduction russe du livre d'un végétarien anglais, M. Howard Williams, sur la « Morale de l'alimentation » (*The Ethics of Diet*). La première moitié en est longue, ennuyeuse, fatigante; on n'y reconnaît ni le tour original d'idées, ni le style de Tolstoï. On dirait le terne prêche, sur le péché mignon de gourmandise, d'un pasteur campagnard un peu lourdaud d'intelligence. Mais peu à peu l'écrivain s'anime, en lui s'éveille l'esprit prophétique, et Babylone n'a qu'à se bien tenir. Quelle erreur profonde de croire que les besoins soient la mesure ou l'indice de la vraie civilisation! Sus à cette idée baroque, germée en des cerveaux détraqués, et qui a fait de l'homme moderne un fainéant vicieux, et de la femme estimée la plus honnête — une vile prostituée! La « vie vertueuse » est une échelle dont les degrés supérieurs demeurent à jamais inaccessibles à quiconque ne possède pas la vertu d'abstinence, la σωφροσύνη du monde antique, purifiée et ennoblie par la charité chrétienne. Hâtons-nous de dire que, exprimé sous cette forme générale et, par là même, modérée, le sentiment de Tolstoï nous semble juste. Ses réflexions sur l'éducation efféminée qui prévaut aujourd'hui ne sont vraiment point à dédaigner. Mais l'éducation n'est pas toute la vie. Tremper les caractères, les rendre invulnérables aux coups du sort et à la malignité

des hommes en les vaccinant de bonne heure à l'aide des plus noirs brouets, cela est bon; mais le système Jenner-Pasteur-Haffkine a des limites, il est soumis à des conditions de lieu, de temps et de circonstances, que la prudence la plus vulgaire commande de respecter. L'abstinence est une grande vertu, la première, peut-être, dans l'ordre génétique des qualités du caractère; mais il n'y a pas seulement que l'abstinence physique; l'homme doit se posséder moralement et intellectuellement, il doit savoir éviter l'excès et l'abus dans les choses du sentiment et de l'esprit. Cette sorte de modération demeure étrangère au prophète de Toula. Pour un idéaliste, le comte Tolstoï est trop grossièrement, trop puérilement matérialiste. Son éthique ne dépasse pas le niveau moral et mental des populations rustiques parmi lesquelles il vit et sous l'action desquelles, si cachée qu'elle soit, il pense. Ne boustifaillons pas, couchons sur la dure, cirons nos bottes sans l'aide des domestiques, cela est vraiment trop peu, même comme premier échelon de vertu.

Notre vie devient d'autant plus digne et vertueuse, dit Tolstoï, que nous nous occupons moins de nous-mêmes et que nous travaillons plus pour autrui. Personne ne conteste cette vieille et bonne vérité. Encore faut-il prendre garde de la sophistiquer, même quand on le fait à la hussarde, rustaudement, on dira bientôt, je le crains, à la Tolstoï. Il s'agit de reconnaître la valeur de ce qu'on *donne* (terme favori de Tolstoï) à autrui. Or, un beau sonnet vaudra toujours le plus correct cirage, avec la chaussure en plus. Une page surtout dans cette curieuse étude, déjà traduite en plusieurs langues européennes (elle a paru en français dans la *Revue bleue*, je crois), a été mise en vedette par la critique. C'est celle où Tolstoï, par un malheureux *lapsus calami*, il faut l'espérer, élève la voix contre l'usage des chemises, des mouchoirs, des draps blancs et propres, des rideaux aux fenêtres, des descentes de lit, des sommiers et matelas, des tables de nuit avec leur contenu céramique, des bains, du tub anglais, des brosses à tête et à habits, des cartes de visite, etc., et où il semble recommander de marcher pieds nus, de satisfaire ses besoins naturels en sortant la nuit dans la cour (*sic*), de se débarbouiller la figure à la margelle du puits, etc.

Cet « orientalisme » exagéré et affecté ne doit se prendre, en somme, que pour une boutade risquée et d'un goût douteux. Que le comte Tolstoï se soit à ce point « endurci au ridicule », cela nous laisse absolument froids; qu'il trouve un malin plaisir à lasser l'admiration aveugle d'un public spécial en se faisant l'apôtre de la crasse physique, encore passe; mais nous le plaindrions sincèrement s'il se croyait assez fort pour braver autre chose que le rire léger et moqueur. Or, qu'il nous permette de le lui dire avec la franchise dont lui-même se targue, son article contient aussi une page restée inaperçue par la critique, mais capable d'inspirer une vraie pitié pour l'écrivain se dépouillant peu à peu de tout frein et de toute retenue,

tel l'enfant choyé et adulé outre mesure. Je veux parler de la poignée de boue jetée d'un cœur léger par Tolstoï sur la mémoire de ses anciens amis Herzen et le poète Ogareff. L'outrage est aussi injuste et immérité que cruellement inutile. A quoi bon nous présenter ces hommes comme de simples sybarites et de vulgaires débauchés, puisque, par cela même, la thèse de Tolstoï s'écroule sur sa base. Herzen fut non seulement un grand cœur et un grand patriote auquel la patrie russe et l'humanité sont redevables de biens moraux autrement précieux que les jouissances esthétiques dont nous gratifia l'auteur du roman scabreux d'*Anna Karénine*, mais aussi un penseur plus généreux et plus noble mille fois, incontestablement plus instruit et plus large d'esprit que tous les Tolstoï et les tolstoïsants du monde. D'ailleurs, pour Herzen, comme pour Gambetta, pour Renan, pour tant d'autres, l'exagération malveillante qui devient si vite une calomnie, est manifeste. N'en déplaise donc au comte Tolstoï, nous continuerons à élever nos enfants dans le respect de ces noms. Et, pour en revenir au thème développé aujourd'hui par l'écrivain russe, nous continuerons aussi à leur inculquer le goût de la plus méticuleuse, de la plus intransigeante propreté physique; nous leur enseignerons que tel est leur premier devoir envers *autrui*, et le véritable « premier échelon » d'une vie vertueuse, la condition *sine qua non* de toute pureté morale. Et s'il nous fallait citer à l'appui des exemples contraires, nous rappellerons, non sans rougir pour Tolstoï, sa sortie injuste contre ses amis dans la tombe et quelque peu ses maîtres.

N. Grote. *Les grandes étapes de la philosophie moderne.* (N° 13, 2e partie, p. 1-17.) — Nous avons lu avec plaisir et intérêt cette étude suffisamment documentée sur John Locke et Georges Berkeley, qui continue une série commencée dans les numéros précédents. Nous jugeons néanmoins l'auteur sévère à l'excès à l'égard de Comte, dont il fait le continuateur moderne de Locke et auquel il reproche précisément son dédain pour la psychologie introspective fondée par le célèbre sensualiste anglais. Cette thèse contradictoire semble difficilement soutenable. Les erreurs de Comte sont grandes, mais son originalité philosophique est indéniable, et plus d'un philosophe profite encore aujourd'hui, quelquefois sans s'en douter, des vues générales de ce puissant esprit. Quant à Berkeley, M. Grote relie ingénieusement son système à celui de Locke, mais peut-être lui attribue-t-il une influence exagérée sur la pensée de Hume, de Kant et même de Schopenhauer.

N. Lange. *La loi de la perception.* (N° 13, 2e partie, p. 18-37.) — Développement d'une communication de l'auteur au congrès de psychologie expérimentale (tenu à Londres au mois d'août de cette année). L'auteur conduit son analyse d'une façon rigoureusement scientifique, et il arrive à des conclusions importantes. Elles se laissent formuler par cette loi générale : Le processus perceptif se résout en une série extraordinairement rapide d'états psychiques gradués, en ce sens que

les états précédents offrent un caractère comparativement plus général et plus abstrait que les états subséquents. Par cette loi, l'auteur explique ingénieusement certains résultats empiriques fournis par les observations et les expériences psychométriques dans les laboratoires. Sa loi, en outre, ouvre de vivantes échappées sur le parallélisme probable entre les processus intimes de la conscience individuelle et l'évolution différentielle collective. La conscience humaine n'est peut-être que le microcosme, l'abrégé succinct de l'évolution totale.

E. DE ROBERTY.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. LAMAIRESSE. *L'Inde après le Bouddha*. In-12, Paris, Carré.

L. EMERY. *La conscience morale au point de vue chrétien* (Brochure). In-4, Lausanne, Viret-Genton.

L. THEUREAU. *Les casiers judiciaires et un projet de casiers civils*. In-8, Paris, Guillaumin.

BERNARD-LAVERGNE. *L'évolution sociale*. In-12, Paris, Fischbacher.

H. NIZET. *L'hypnotisme : étude critique*. In-12, Paris, Rozez.

P. BLOCQ. *Les troubles de la marche dans les maladies nerveuses*. In-12, Paris, Rueff.

CH. FÉRÉ. *Pathologie des émotions : études physiologiques et cliniques*. In-8, Paris, F. Alcan.

H. MARION. *L'éducation dans l'Université*. In-12, Paris, Colin.

V. NOSTRAND. *Beginnings of a formal Philosophy*. In-8, Chicago.

PAULSEN. *Einleitung in die Philosophie*. In-8, Berlin, Hertz.

NAGY. *Principi di logica secondo le dottrine moderne*. In-12, Torino, Löscher.

A. POSADA. *Ideas pedagogicas modernas*. In-12, Madrid, Suarez.

On annonce la publication d'une *Revue internationale de sociologie* « qui a pour but de faire connaitre les plus intéressants parmi les faits sociaux de tout genre, passés ou présents, et d'indiquer, mais sobrement, les conclusions qui s'en dégagent. L'observation et l'expérience sont sa règle. Elle se refuse à toute théorie préconçue, désireuse sans doute d'aboutir à la découverte d'idées générales exactes, mais estimant que ces idées ne peuvent se tirer que de la minutieuse étude du réel. »

La *Revue* paraît tous les deux mois, par fascicules de 64 à 80 pages grand in-octavo, d'un texte compact. Chaque numéro contient :

1° Des articles de fond;

2° Des chroniques du mouvement social, tant à l'étranger qu'en France;

3° Un compte rendu des livres et des périodiques récents.

Adresser les communications relatives à la rédaction à M. René Worms, au bureau de la *Revue*, 16, rue Soufflot, Paris.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXXIV

NOTES ET DOCUMENTS

REVUE GÉNÉRALE

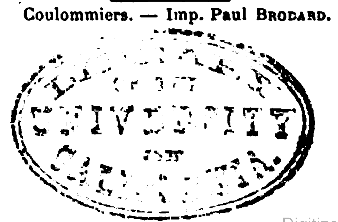
ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.



90



